

历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

DER MODERNE MENSCH UND RELIGION

现代人与宗教

DER MODERNE MENSCH UND RELIGION

[德] 西美尔 著

曹卫东等 译

中国人民大学出版社



DER MODERNE MENSCH UND RELIGION

一切宗教性都包含着无私的奉献与执著的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合；这样便形成了一定的情感张力，一种特别真诚和稳固的内在关系，一种面向更高秩序的主体立场——主体同时也把秩序当做是自身内的东西。

——西美尔

ISBN 7-300-04955-9



ISBN 7-300-04955-9 / B · 310

定价：13.90元



历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

现代人与宗教

DER MODERNE MENSCH UND RELIGION

DER MODERNE MENSCH UND RELIGION

[德] 西美尔 著

曹卫东等 译

中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代人与宗教/[德]西美尔著;曹卫东等译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04955-9/B·310
Ⅰ.现…
Ⅱ.①西…②曹…
Ⅲ.基督教-后现代主义-宗教哲学
Ⅳ.B97

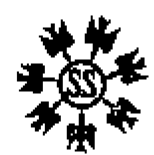
中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第082065号

朗朗书房
历代基督教经典思想文库(刘小枫　主编)
现代人与宗教
[德]西美尔著;曹卫东等译

出版发行	中国人民大学出版社			
社　址	北京中关村大街31号	邮政编码 100080		
电　话	010-62511242(总编室)	010-62511239(出版部)		
	010-62515351(邮购部)	010-62514148(门市部)		
网　址	http://www.crup.com.cn			
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)			
经　销	新华书店			
印　刷	山东新华印刷厂临沂厂			
开　本	880×1240毫米 1/32	版　次	2003年10月第1版	
印　张	6.625	印　次	2003年10月第1次印刷	
字　数	134 000	定　价	13.90元	

总　序

历史地观之，基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者（希腊教父和拉丁教父）借希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想（东正教思想）。近百年来，随着肇始于欧洲之社会现代化的过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却倨依于民族语言。故基督思想既具普世性，又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展，王国维尝言："周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又

苦其不足。"中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设"基督教历代名著集成"翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限；选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为"历代

基督教经典思想文库"，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

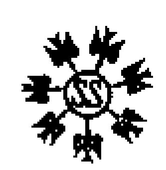
Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术（人文-社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。

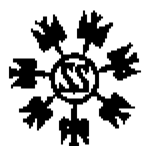


文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，"安知不如微虫之为珊瑚与嬴蛤之积为巨石也。"（章太炎语）

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。

编者导言　西美尔论现代人与宗教

“钱币是一件很简单而奇特的东西，它与欲爱同为人类快乐的两大泉源，同时也和死亡并列为使人类焦虑的两大因素。”[J. K. Galbraith:《不确定的年代》，杜念中译，177页，台北，文化时报版，1994]钱币-欲爱-死亡，正是西美尔思想的三大基本主题：其《钱币哲学》乃现代文化哲学之经典著作；关于欲爱，西美尔写了不少暧昧的形而上学小品，也写了社会学的研究论文；在其晚年的《形而上学四章》中，西美尔对死亡的数十年沉思凝结为一阕天鹅之歌。[D. Frisby:《西美尔〈货币哲学〉英译本导论》，99~180页，见《联经思想集刊》，台北，1988(1)。G. Simmel: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*《性哲学与社会学文集》，hrsg. von H-J. Dahme/K.C. Koehnke, Franfurt/Main, 1985; G. Simmel: *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*《生命直观：形而上学四章》，Munchen/Leipzig, 1922(此书原有丰富的手稿，第一次世界大战时，西美尔在躲避战乱的火车上，装满手稿的提箱被窃，只余下四章。笔者在1988年已组译完成此书，惜至今未得出版)；亦参G. Simmel:《金钱、性与现代生活风格》，刘小枫编，顾仁明译，香港牛津大学出版社，1998]



西美尔1858年出生于Berlin，1918年卒于Strasburg，犹太血统，信奉新教，哲学科班出身，后成为社会-文化大理论家。1881年，西美尔以关于康德的论文获得博士学位，以后长期任Berlin大学的编外哲学讲师（无薪），直到临逝前不久（1914），才在Strasburg大学当上教授(其时已56岁)。西美尔当编外讲师时，受到社会学家韦伯、滕尼斯(F. Toennies)、哲学家胡塞尔、李凯尔

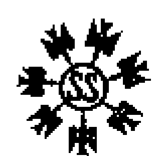
特(H. Rickert)、神学家特洛尔奇、哈纳克、诗人里尔克、格奥尔格(S. George)等学界和文化界头面人物的敬佩和赞赏,胡塞尔还与其共办《逻各斯》学刊,韦伯、滕尼斯与其共同发起"德国社会学会"。但柏林大学和其他名牌大学(如Heidelberg大学)的学术委员会却一直拒绝西美尔的大学教授位子的申请，称其论著不合学术规范,专业性不强,且研究领域不确定,等等。其实,"西美尔才华横溢,这使得那些居于高位、那些老朽、那些一心向上爬的各色人物感到震惊和不安","他给循规蹈矩的同时代人留下了一个不易归类、使人不安而又令人着迷的形象"。[L.A. Coser:《社会学思想家》,石人译,213~216 页,北京,中国社科版,1990。诸多学者带感激之

情的西美尔印象记,参 K. Gassen/M. Landmann 编, *Buch des Dankes an Georg Simmel*《向西美尔致谢书》,Berlin,1958]

不过,西美尔一生可谓幸运:靠早逝的父亲留下的一笔可观的遗产,他得以随心所欲地做学问,不受学院学术制度和嫉贤妒能者的羁绊。西美尔是典型的现代市民社会的知识人,一直待在大城市柏林,出没于讲堂、聚会、咖啡馆。西美尔的知识人形象与马克思的现代知识人形象不同:马克思在各大城市流亡,积蓄起对资本主义社会的憎恨和批判；西美尔在大城市里观察资本主义的生活风情,与其亦才华横溢、开性文化学研究之先河的太太一起,为资本主义社会描绘印象派或表现派式的风景画。这是否因为西美尔是有产者(有钱人),马克思是无产者(没有钱)?

西美尔学术多方,形而上学、历史哲学、社会学、伦理学、美

学均多有建树，还开启了现代学术小品。[西美尔生平和思想的中文文献，参苏国勋，《西美尔》，见袁澍涓编，《现代西方著名哲学家评传》，上卷，496~532页，成都，四川人民版，1988；D.P. Johnson：《社会学理论》，南开大学社会学系译，312~368页，北京，国际文化版，1988；L.A. Coser：《社会学思想家》，同上；珀杜：《西方社会学：人物，学派，思想》，贾春增、李强译，220页，石家庄，河北人民版，1992；李银河：《西美尔的社会学思想评介》，见《国外社会学》，7~12页，北京，1988(6)；秋塞：《西美尔的艺术哲学》，见《哲学译丛》，北京，1987(6)。德语文献颇多，仅举其要：H.J. Helle，：*Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*《西美尔的社会学和认识论》，Darmstadt，1988；W. Jung：*Georg Simmel zur Einfuhrung*《西美尔引论》，Hamburg，1990；M. Schmid，Simmel：*Die Dynamik des Lebens*《西美尔：生命的动力》，见J. Speck编，*Grundprobleme der grossen Philosophen*：*Philosophie der Neuzeit IV*，Gottingen，1986；对西美尔的宗教思想分析最详的是P.-O. Ullrich，Immanente Transzendenz：*Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie*《内在的超越：西美尔的后基督教哲学提案》，Frankfurt/Main，1981]思想史家们说，西美尔的思想在"生命哲学"名目下影响了几代学人，他虽然只是编外讲师，许多人仍以自称其学生为荣。如此学生中有大思想家如舍勒、曼海姆(K. Mannheim)、卢卡奇(G. Lucas)、布洛赫(E. Bloch)，以及神学思想家瓜尔蒂尼(R. Guardini)、皮茨瓦纳(E. Przywara)、布伯等。 西美尔思想未形成一个学派，但其思想"飘到四方，消散于他人的思想中"，或成为"一座供那些讲坛占有者采掘宝石的宝石矿"。[E. Przywara：《西美尔、胡塞尔、舍勒散论》，见《东西方文化评论》，256页，北京，1992(4)。当时，喜欢西美尔的天主教哲学家不少，1907年，教宗Pius X发通谕，抨击现代主义，才使天主教哲学家不敢再公开对西美尔表示赞赏，因为西美尔的思想被视为接近现代主义。参H.J. Helle：*Einleitung zur Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie Simmels*《西美尔宗教社会学文集》，8页，见G. Simmel：*Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*， Hrsg. von H.J. Helle，Berlin，1989]

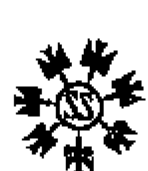


全面评述西美尔的思想,非本文的任务。据我看,西美尔的思想与马克思和韦伯的思想构成现代资本主义社会-文化理论的三足鼎立。西美尔曾说,马克思是“没有分量的哲学家”(einen schwachen Philosophen),他自己的洋洋大著《钱币哲学》有如与《资本论》打擂台的论著。[*Philosophie des Geldes* 初版于 1900 年,增订第 2 版 1907 年,1977 年 Berlin 第 7 版,后由 D.P. Frisby 及 K.C. Kohnke 重新编辑,除对勘初版和第 2 版,还补入了若干断章,1989 年作为全集第 3 卷出版(Franfurt/Main)]该著作至少与马克思的《资本论》和韦伯的《经济、诸社会领域及权力》同属解释资本主义经济形态出现后的社会形态的经典大著,并有自己独特的解释取向。可见,要全面评述

西美尔的社会-文化理论思想,需要相当篇幅。在此我只能简要探讨西美尔的现代资本主义社会-文化理论中的宗教思想。

西美尔关于宗教的论述不多,文本多为短篇小品,只有《论宗教》一文较长,该文是西美尔应自己的学生Martin Buber主编的《社会》丛书而写的(Buber先请西美尔任这套丛书主编,被婉拒,但他仍以西美尔的社会思想为指导来主编丛书)。这些文本辑起来一共十篇,其中四篇原收在文集《桥与门》(已有汉译本)中,其余六篇散见于各种论著和文集(本文集收入了其中五篇),分别作于1897年至1912年之间,可见,宗教问题一直伴随着西美尔思想的主要进程。[G. Simmel: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Hrsg. von H.J. Helle, Berlin, 1989。参 G. Simmel:《桥与门》,涯鸿、宇声译,108~158 页,上海三联版,1991]虽然西美尔关于宗教的论述篇幅不多,但思想相当

丰富、充满启发性，在20世纪二三十年代即引起毁誉不一的论争。[P.-O. Ullrich:《内在的超越:西美尔的后基督教哲学提录》,导言部分3页注①,31-155页]西美尔宗教思想的触及面很广,在我看来,它有三大层面。一、宗教社会学:西美尔是德国古典社会学大师之一,他的宗教社会学是其社会学思想的一部分;二、"生命哲学"的宗教观:在哲学史上,西美尔(与狄尔泰一起)被称为德国"生命哲学"的代表,前承尼采,后启舍勒和海德格尔,其宗教观亦是其"生命哲学"的一部分,著名的新教思想史家K. Leese甚至以为,其"生命哲学"本身就是一种宗教哲学;[K. Leese: *Die Religionskrisis des Abendlandes und die Religiose Lage der Gegenwart*《欧洲的宗教危机与当前的宗教处境》,156页,Hamburg, 1948]三、现代性文化理论的宗教观:西美尔(与涂尔干一起)被称为"第一位现代性思想家",其宗教思想亦是其现代性社会-文化理论的一个重要部分。[S.G. Mestrovic: The Coming Fin de Siècle: *An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*《世纪末:涂尔干对现代性和后现代主义的引示》,54-74页,London & New York,1991]这三大层面固然可以说是一体的,即可归统于现代性社会-文化理论,其中心问题是:在现代资本主义的世俗社会形态中,超越性的宗教如何可能?其意义何在?为了分析上的方便,我将分层面引述,以阐明其宗教思想的独到见识。



一、宗教作为社会关系的超越形式

何谓宗教的本质?启蒙运动以来的反思哲学喜欢提出这类"本质"追问。询问"某某"的本质,实际是对这"某某"做出重新解

释。传统思想就在这无数“何谓某某的本质”的追问中被拆除了。为何在19世纪出现了对宗教的重新释义（对宗教的本质的追问)?社会理论为何对宗教问题感兴趣?回答是简单的:因为现代社会的形态与传统社会不同,它是一个所谓世俗化的社会。社会理论要解释现代社会的形态特征，宗教的重新释义就是一个不可避免且有效的切入点。孔德、马克思、涂尔干、韦伯都提出了自己的宗教解释,勘察不同的社会理论家对宗教的重新释义,是理解其社会理论的有效切入点。对西美尔来说,同样如此。

西美尔提出，宗教社会学讨论宗教的本质是从功能论角度入手的,与哲学或神学的宗教解释不同,它“用一种极其世俗化、

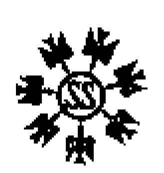
极其经验化的方式解释超验观念”,既不追究宗教的主观情感价值，也不追究其客观的真理价值,而从“此岸的各种关系和旨趣中寻找到某些宗教契机”。[G. Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,3页]这意味着,社会理论本身是一种“世俗化”的思想,而非一种新的“世俗化”的宗教。西美尔的宗教社会理论的立场显得与马克思有所不同,从两者对宗教的释义就可看出:马克思对宗教施予世俗化的道义性批判,[R. Bocock/K. Thompson 编,《宗教与意识形态》,龚方震、陈耀庭等译,4-16页,成都,四川人民版]西美尔则给予其世俗化的功能性解释。这里表明,世俗化思想也有不同类型,其间的差别重大,绝不可一概而论。

西美尔如何“用一种极其世俗化、极其经验化的方式解释”宗教?他以为,宗教是社会的一种超越性形式,而非一种安慰性

幻想的社会倒影。社会是人与人的“交互作用”，即两人之间或通过第三者形成的生活关系。[G. Simmel：Soziologie（社会学），19页，Franfurt/Main，1992；亦参G. Simmel：《现代主义与社会学》，刘小枫编，魏育青译，香港牛津大学出版社，1998]而所谓社会形式是连接社会中人与人的互动因素的规则，风俗、法律、道德和宗教都是这类作为社会的人际互动秩序的形式。宗教即一种社会形式，意味着它是实在性的，反过来说，社会作为人的互动关系，本身就带有宗教因素。

> 人与人之间各种各样的关系中都包含着一种宗教因素。孝顺儿女与其父母之间的关系；忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系；产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系；下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系；合格的士兵与其队伍之间的关系等等，所有这些关系虽然内容五花八门，但如果从心理学角度对它们的形式仔细加以考察，就会发现它们有着一种我们必须称之为宗教的共同基调。一切宗教性都包含着无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合；这样便形成了一定的情感张力，一种特别真诚和稳固的内在关系，一种面向更高秩序的主体立场——主体同时也把秩序当做是自身内的东西。[G. Simmel：《论宗教社会学》，见本书正文，4-5页]

这段论述可看做是西美尔宗教社会学基本思想的概括。按此，西美尔拒绝了宗教与社会的二元论区分，这与马克思和韦伯



的宗教社会学的宗教概念都相当不同。马克思与韦伯的宗教观虽然有异,但在把宗教视为一种既定的神圣秩序、与世俗秩序判然有别上,却是一致的。按西美尔的观点,马克思与韦伯都未能区分"宗教性"(Religiosität)和"宗教"(Religion)。"宗教性"是一种"社会精神结构",体现为某种人际行为态度,它们往往是自发形成的情绪状态(Befindlichkeit,或译作处身状态,试比较这个词在海德格尔用法中的含义)、灵魂的敞开状态、作为与超越域相遇的前提的体验形式,并不具有客观的建制形式;"宗教"则具有独立的建制实体和教义旨趣,是一种有如艺术、科学那样的文化形式,或"有些类似于罗马时期或现代意义上的国家"。[G.

Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,6 页。西美尔区分 Religion 和 Religiosität 对 M. Buber 的思想影响尤大。参 M. Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*《七年书简》, hrsg. von Grete Schaeder, Bd.3,165 页, Heideberg, 1972;亦参 G. Schaeder:Martin Buber: *Hebraischer Humanismus*《布伯:希伯来人文主义》,35 页, Gottingen,1966]马克思和韦伯都是从后一种宗教来看宗教的。

"宗教"一词的原始含义是人群因某种一致性而形成的凝聚,但人群毕竟是由个人聚合起来的。在西美尔看来,当个人与集体的关系"具有融升华、献身、神圣、忠诚于一体的特征",就是宗教性的关系。若从这种关系发展出一套具有理想内容的神圣观念体系,分化出一个特殊的身份阶层(教士、僧侣、儒生),成为神圣观念体系的化身,专业料理宗教性的关系,"宗教"就出现了。[G. Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,7 页]宗教性的形式溶在社会

关系之中，因为个体与上帝的关系同个体与社会共同体的关系有很大的类似，也就是个体与上帝的依附感同个体与社会共同体的依附感的类似。西美尔对这两种依附感的类似性做了详细的描述，显然是把施莱尔玛赫的依附感宗教哲学的论题转换为社会学论题，提出了依附感的宗教社会学。“个体自觉依赖于某个普遍的高级集体，……并期望在集体中得到升华和拯救；他同集体之间可以说既有差别，又有认同。”[G. Simmel:《论宗教社会学》，见本书正文，14页；亦参G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，99~108页]一方面，社会关系本身具有某种宗教的性质（不是已形式化的宗教形态给予的），另一方面，宗教形式的体现，离不开社会关系的表达（宗教性占有的内容都是些社会形态）。西美尔的这一观点已开启了P. Berger的宗教社会学论题和T. Luckmann的“无形宗教”的论题。[P. Berger/T. Luckmann:《社会实在的建构》，邹理民译，147~194页，台北，巨流版，1991；T. Luckmann:《无形的宗教：现代社会中的宗教问题》，覃方明译，香港汉语基督教文化研究所版，1995]

H.J. Helle指出，西美尔提出的“社会如何可能？”的问题与“宗教如何可能？”的问题是一体的。[H.J. Helle:《西美尔的社会学和认识论》，见本书导言部分3页注①，128~130页] 从西美尔的“宗教如何可能？”问题的解答，可以看到他对“社会如何可能？”的问题的解答。反过来说，西美尔的宗教观是其社会观的推演。西美尔批评马克思的社会观只“依据经济形式来推论历史生活的整个内容”，以及其他社会行为（如艺术）和社会秩序结构（风俗和法律），过于简单化。西美尔从人际关系的互动中看到社会构成的基本要素，而宗教关系则是这些社会构成的要素之一。这种社会观是形式论的，即以人际关系为社会的基本形式来推论历史生



活的整个内容,以及所有社会行为和社会秩序的结构。所谓社会关系,就是人与人之间的相互作用(冲突或整合)。就宗教之起源在于人的社会生活而言,西美尔与马克思的观点是一致的。但马克思对宗教的道义性批判基于他的经济-政治利益冲突的阶级社会观;西美尔对宗教的功能化解释基于其人际互动的形式社会观。马克思对宗教的解释,既偏重经济利益的冲突,又带道义性批判;西美尔则偏重人与人之关系的社会基本形式,不带道义性批判,而是功能分析,可见是两者社会观的不同所致。

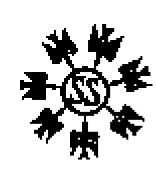
信仰是宗教的核心,按西美尔的看法,信仰最初只是人与人之关系的一种形式,如前述种种社会关系的形式,就是一种信仰

关系。"人际关系中的信仰,作为一种社会必然性,堪称人所固有的特殊功能。"[G.Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,10页]所有的宗教形式都是由社会形式转化出来的,而一旦宗教形式凝聚成形,又会对其赖以形成的母体——社会形式产生规导作用。信仰初为社会关系的一种形式(eine soziale Form),以后演化为一种纯粹的精神关系,直到形成最纯粹的信仰(西美尔称为超越的惟一上帝信仰),才摆脱了社会因素的约束。若与韦伯的统治社会学中提到的"合法性信仰"(Legitimationsglaube)相比较,西美尔对信仰的社会学定义显得更为宽泛。

宗教不在社会的彼岸,不在社会之外,而在社会关系之中,脱离社会谈论宗教是没有意义的。既然宗教是社会关系的一种形式,它与其他形式的社会关系有何不同?这可以从西美尔解

释宗教的功能得到说明:宗教的社会功能在于提供了社会整合性的绝对形式。社会整合性有多种形式:族群、家庭、国家和社团,即通过某个中心使个体不致彼此分离。“所谓整合性,不外乎指多个因素彼此相连、休戚与共。”[G.Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,11页]宗教关系是一种社会关系,但不是随便一种社会关系。所谓宗教关系是指,个体之间互动而形成的情感转化为个体与某种超越体的关系,这种关系并不建立在个体对他者的理解基础上,而是建立在信任和忠靠的基础上,所谓信仰,就是对某个他者(超越体)的信任和忠靠性情感。宗教是对一般社会关系的形式化,即使信赖和忠实关系得到强化,从其他关系中独立出来,依其独特的旨趣重新规整社会关系。“社会现象和宗教现象如此相近,以至于社会结构注定具有宗教特征,宗教结构则表现为那种社会结构的象征和绝对化。”[G.Simmel:《论宗教》,见本书正文,101页]可以说,国家、家庭或社团都是对一般社会关系的形式化,只不过整合旨趣不同而已。国家、家庭或社团的整合使内外、亲疏有别,宗教的整合则使圣俗有别。从形式上看,它们都使特定整合群体内的人际关系内聚和睦、共契一致,形成某种稳定的社会内在秩序,使个体脱离一般社会关系中的相互冲突和倾轧;从性质上看,宗教关系的整合提供了个体与超越体的关系,因而与国家、家庭或社团的整合规则和社会功效不同。由此,西美尔提出了社会学的上帝观念:上帝是最高、最纯粹的整合。

> 上帝观念的内在本质就在于,把各种各样彼此矛盾的事物相互联系并整合起来——当然,这种整合可以是太一



上帝的绝对整合，也可以是涉及个别存在领域的多元神论的局部整合。[G.Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,11页。关于上帝信仰与个体在社会中的归属性信仰的类比分析,参G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,98-101页]

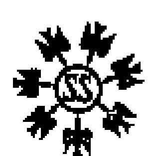
不同的上帝观,会引出不同的社会整合形式,或反过来说,不同的社会整合形式会引出不同的上帝观，但所有上帝观都提供整合社会的形式。这一论点在比较宗教学上具有重要意义。任何形式的社会整合,都会对个人的心性品质产生影响,塑造个人的情感归属,而不只是规导人际关系。因而,宗教与国家、家庭或

社团的整合规则和社会功效不同，也更在于宗教作为特定的社会形式对个人的心性品质的塑造取向不同。不过,这已不是社会学的问题,当在哲学的层面来探讨。

西美尔的宗教观与涂尔干的宗教观最为接近。两人都认为,没有任何宗教是虚假的，这与马克思对宗教的基本论断截然不同。涂尔干也否认社会与宗教的二元论,主张宗教并非必然与超自然存在相关。这与韦伯的超越秩序与现世秩序的紧张二元论亦不同。宗教作为一种社会的集体意识，是社会整体的特性之一。涂尔干也从结构功能(而非道义性批判)的角度解释宗教,注重人类学的材料,其问题旨趣是,现代劳动分工组织起来的社会结构与传统社会的组织结构如何不同，宗教对现代的个人主义生活观与社会秩序的关系有何意义。[E. Durkheim:《宗教生活的基本形

式》，芮传明、赵学元译，471-505页，台北，桂冠版，1992；亦参A. Giddens：《宗教与认识论：杜尔凯姆的宗教理论》，见《国外社会学》，1989（4），7~12页；W.Gephart，Strafen und Verbrechen：*Die Theorie Emile Durkheims*《惩罚与犯罪：涂尔干的理论》，144页以下，Opladen，1990]这与西美尔的宗教理论的问题意识是一致的。此外，西美尔的社会理论与涂尔干的社会理论都带有所谓"社会学的康德主义"性质，从形式化的角度勘定宗教的品质、形态及其功能，他们与韦伯同样是康德主义的社会理论的不同，仅在于形式化的勘定不同，与马克思的黑格尔主义式社会理论则判然有别。

涂尔干通常被看做结构功能的宗教社会理论之父，但其《宗教现象的定义》（*De la définition des phénomènes religieux*）一文与西美尔的《论宗教社会学》（1898）一文同时，其《宗教生活的基本形式》（1912）一书比西美尔的《论宗教》（初版1906）则晚。[1900年，西美尔在巴黎召开的第一届国际哲学家大会上做的讲演，即是后来的《论宗教的认识论》（1902）一文。当时参加大会听讲演的有H. Spencer、G. Tarde、F. Tonnies、W. Wundt、H. Bergson等。参E.M. Miller/D.J. Jaffe：Georg Simmel：*On Religion from the Point of View of the Theory of Knowledge*《西美尔：从知识论的观点看宗教》，见The New England Sociologist，1984（1），61~75页]重要的是：涂尔干并未在哲学上提出一套宗教论述，亦未就宗教与现代社会生活的关系展开具体论析。[西美尔与涂尔干之社会学方法比较，参M. Maffesoli：*Ein Vergleich zwischen Emil Durkheim und Georg Simmel*《涂尔干与西美尔比较》，见O. Rammsteht编，*Simmel und die fruhen Soziologen：Nahe und Distanz zu Durkheim*，Tonnies und Max Weber，163~180页，Frankfurt/Main，1988。该文未论及两人宗教社会学的异同]西美尔的宗教观恰恰在这两方面提供了丰富的思考。



二、宗教与生命及其形式

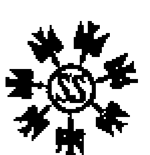
西美尔以为，每一个时代的思想都围绕着一个中心理念展开，这一中心理念支配着时代的所有问题的解答。古希腊思想的中心理念是存在，中世纪的中心理念是上帝，近代初期的中心理念是自然，近代晚期的中心理念是自我，现代的中心理念则是生命。"生命"成为现代的思想问题解答的基础，只有触及"生命"理念，思想方为现代性的。西美尔哲学以生命为中心论题，成为19

世纪末、20世纪初形成的生命哲学思潮中的重要表述者。

> 生命的意义是什么？它纯粹作为生命的价值是什么？只有这第一个问题解决了，才能对知识和道德、自我和理性、艺术和上帝、幸福和痛苦进行探索。它的答案决定一切。[G. Simmel,《现代文化的冲突》,见本书正文,24 页]

西美尔自觉地参与生命哲学的时代论说，这与其他生命哲学家有所不同。[关于生命哲学的思想描述，参舍勒:《一种生命哲学的尝试》,见 M. Scheler,《资本主义的未来》,刘小枫编,罗悌伦等译,北京,三联版,1997]要讨论西美尔的整个生命哲学思想，将牵涉到其形而上学、伦理学、历史哲学、美学，我只能在此讨论西美尔生命哲学中的宗教思想层面。

西美尔如何理解生命？我们可以从西美尔对位格(Persönlichkeit)的理解入手，来把握其对生命的理解。西美尔把“位格”理解为“肉身肌体的形式通过其延伸到灵魂此在而得到的提高和完善”。[G. Simmel:《上帝的位格》，见本书正文，55页]肌体——肉身——灵魂的发展，是同一个身体质料向更高的“统一体”的生成，如果说，肌体只是肉身的一个片断，那么，肉身也不过只是位格的一个片断。片断并非无关紧要，没有片断，“统一体”是不可能构成的。生命是什么？就是统一体中因各种片断的相互作用而形成的内在循环的动力。因而，生命不是定位于某个层面的肌体或肉身的实在，不可理解为具体的肌体或肉身乃至灵魂。生命表象体现为具体的肌体——肉身——灵魂的相互作用，即个体的统一体，“这统一体在整体方面远远超过我们的肉体本质”[G. Simmel:《上帝的位格》，见本书正文，57页]。这样看来，西美尔的生命概念就意味着“位格”的生成本身：“位格”不是某种实体，而是“一个事件”、“所有要素之间相互影响之形式符号的事件”，生命同样如此，它是肉身向灵魂生成的动态过程。西美尔的这一生命位格观，实际对舍勒的位格现象学有直接影响，在我看来，后者是对前者的生命位格论的现象学改述和拓展。海德格尔的“此在”论说，也只有在西美尔的生命位格观和舍勒的位格现象学的发展线索上来理解，才会明其究理。Przywara 不无道理地说：“是西美尔而不是海德格尔跻身于西方之母的行列。”[参 E. Przywara:《西美尔、胡塞尔、舍勒散论》，见本书导言3页注②，257页。海德格尔的 Dasein 论说与生命哲学的关系，甚少为人注意。海德格尔认真研究过西美尔的《形而上学四章》，另一德国生命哲学家 Ludwig Klages 的思想亦与海德格尔的 Dasein 论说有同质性；参 H. Kunz, *Martin Heidegger und Ludwig Klages: Daseinsanalytik und Metaphysik*



《海德格尔与克拉格斯:此在分析与形而上学》,Munchen,1976;L. Klages 的重要著作是 *Vom Kosmogonischen Eros*《论宇宙的爱欲》(1921, Bonn, 1963)、*Der Geist als Widersacher der Seele*《精神是心灵的仇敌》(四卷,Leipzig,1929)及 *Mensch und Erde*《人与大地》(Jena,1929)]

低级生存阶段的生命体是更高一级生存阶段的生命体的片断,肉身是肌体的统一体,却是位格的片断。但作为个体的人的位格,并不就是最高的生存阶段的生命体,上帝才是这样的生命体。因而,个体人的位格虽是肉身的统一体,却是上帝的片断。

上帝的观念是真实的整体、无时间的一劳永逸,是它

所有此在瞬间的绝对联系,正是从这一程度上讲,上帝远远超越人,并填满了位格的概念。[G. Simmel:《上帝的位格》,见本书正文,59页]

若与前述西美尔的社会学的上帝概念相比较,可以看出这里的上帝概念是不同的。在此,西美尔是从宗教哲学的角度来探讨上帝的位格概念,他以为,这一概念并非拟人化的概念,而是表明了人的位格的有限性和片断性的超越性概念。有限性不等于局限性,而是参与更高的生存性的动力。[关于有限性与局限性的重大区别,参法国哲学家皮罗的出色分析:皮罗:《海德格尔和关于有限性的思想》,见《现代资产阶级哲学资料》,1962(2-3),北京,29~34页]对于低级生存阶段的生命体来说,更高一级生存阶段的生命体是其生命演化的形式,

生命演化的规整秩序，不是从低级生存阶段的生命体那里得来的，而是从更高一级生存阶段的生命体得来的。肉身是肌体的形式，肌体是肉身的质料，肉身是位格的质料，位格是肉身的形式。而人的位格又只是上帝位格的质料，上帝是人作为个体生命之生成的绝对形式。[G. Simmel,《上帝的位格》,见本书正文,67~68 页]作为个体的人之位格的生成，是受上帝的位格规导的，就此而言，上帝是个体位格生命的形式。由此，可以引人西美尔的生命哲学的中心论题：生命与其形式的关系。

人的生命演化离不开形式，形式才使生命之流不再是混沌。形式是在生命向精神之在生成时形成的，或者说，生命的精神化过程产生出形式，又或者说，形式是生命精神化活动的结果。西美尔给予形式一个总的名称：文化，它包括艺术、宗教、科学、技术、法律、伦理。生命的精神化过程一旦客观化为物质形式，就从生命活动本身分化出来，成为客观的文化，为生命提供了安身之所。"没有形式，生命便不成其为生命。"意思是说，没有形式，表明生命没有演进，没有精神化的处所，无从表达自身。[G.Simmel,《现代文化的冲突》,见本书正文,20 页]形式与生命既不可分割，又是分化的；既是相互依赖的，又是相互抵触的。所谓相互依赖，指生命若无形式，就无从拓展自身，形式若无生命，亦无从形成；所谓相互抵触，指形式一旦固化，就不再能适应生命的演化，旧形式只会抵触新生命的冲动。生命的本质是永无止息的涌动，它必然要不断寻求新的形式来表达自己，从而否弃旧的形式。

整个文化风格的持续不断的变化是生命无限丰富的标志。与此同时，它也标志着生命的无穷流动和生命所赖以延



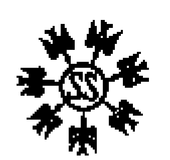
续的形式的客观有效性和真实性这两者之间的矛盾。[G. Simmel:《现代文化的冲突》,见本书正文,21 页]

这里需要注意区分两个不同的形式概念，西美尔本人的用法往往是不清楚的。西美尔的形式概念实际有两种,一为内在形式,指生命的形式冲动本身(试比较Schiller据康德发展出来的“形式冲动”概念);一为外在形式,指由生命的形式冲动的结果形成的客体文化形式。拿宗教来说,Religiosität是生命的位格生成的内在形式,Religion是宗教生命的形式冲动外化形成的客体文化形式。当西美尔说:“宗教存在乃是整个生机勃勃的生命本

身的一种形式，是生命磅礴的一种形式，是生命的外在表现形式,也是命运得济的一种形式。”[G.Simmel:《现代文化的冲突》,见本书正文,46 页]这里的“宗教”显然指的是Religiosität。对哲学、艺术、道德都应做如是区分:理性认识、艺术想像和道德意识是内形式,哲学体系、艺术作品、道德规范是外形式。因此,要区分客体的宗教内容(外形式)和主体的宗教过程(内形式),这一过程是对存在与应该、可能性与必然性、愿望与恐惧的形式把握。换言之,存在与应该、可能性与必然性、愿望与恐惧是生命的在性,把握生命的在性有多种方式:艺术、道德、法律、习俗、科学活动等等,宗教只是这众多的基本形式之一。[西美尔的“生命”与“形式”的关系同狄尔泰的“生命”与“世界观”的关系类似;参 W. Dilthey:《世界观的类型及其在形而上学体现内的展开》,见林方编,《人的潜能和价值》,刘小枫等译,7~12 页,北京,华夏版,

1987;西美尔提及"生命"与"世界观"的关系,参 G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,72 页]这里,宗教情绪就是宗教的内在形式,这形式须与作为客体的宗教形式(教义和机构)区别开。准确地说,宗教情绪(与哲学的理性认识和艺术的创构想像一样)作为内在形式,是给生命赋形的主体生命活动,客体的宗教形式则是给生命赋形的主体生命活动的结果。所以,客体的宗教形式随时代变迁,给生命赋形的宗教情绪(内形式)则是不变的。因此可以理解西美尔说,宗教是人之生命的"内在本质的先验性基本形式"。[G. Simmel:《论宗教的认识论》,见《桥与门》,见本书导言 4 页注②,110~115 页]在这里,"宗教"与"宗教性"的区分就更为明晰了。

宗教的内形式的建立,据于生命的三种关系态度的转变:个体生命与自然的关系、个体生命与自身命运的关系和个体生命与人际的关系,这三种关系是生命领域的三种主要类型。[G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,76 页]宗教情绪的形成,在个体生命与自然的关系方面,是产生震惊感;在个体生命与自身命运的关系方面,是从偶然的生存中获得生命意义感;在个体生命与人际的关系方面,是构成归属感和共契感。[G.Simmel:《论宗教》,见本书正文,80 页]西美尔的生命哲学与其他生命哲学家的不同之处,因此在于其形式主义的立场。西美尔受康德的影响极大,其生命哲学的宗教观充分表明了这一点。按照康德的观点,人的世界作为经验的世界,是人依认识形式构成的世界,不同的认识形式整理出不同的世界构成。西美尔说,"我们把同样的物质加工成五彩缤纷的形式,又用同样的形式去规整各式各样的材料,所以,这种区分成了建构世界和解释一切生命形式的,放之四海而皆准的模式。"[G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,71 页]宗教与哲学、艺术、伦理,



都是些整理相同的生命材料的秩序类型。人的社会或世界，不可能是纯粹的材料，生活世界分化为宗教世界、艺术世界和科学世界，却都是用同样的材料，只是建构的形式原则不同。据此，西美尔提出，“和科学逻辑一样，宗教逻辑也经常坚决要求囊括或者主宰其他一切逻辑”。[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，74 页]

宗教与哲学、道德和艺术不同的特殊“音色”(Klangfarbe)在于人的灵魂状态，即个体灵魂与上帝之间的一种关系，而且“主要是构成整体关系一方的人的主观态度，或是人对该关系现实性的主观反应。它纯粹是人的感觉和信仰，是我们灵魂的一种状态或经历，或者可把它列人一种功能，表明我们是人与上帝间关

系的一方”[G. Simmel:《论宗教的认识论》，见《桥与门》，见本书导言4页注②，109页]。西美尔对宗教信仰予以情感化的解释，与施莱尔玛赫的浪漫神学对康德思想的反应，有相当的类似：宗教信仰最内在的本质，就是人之灵魂状态或情绪状态。宗教情绪是一种生命过程，它使经此过程的一切，都成为宗教的领域。这一推进方向如Troeltsch所说，是一种心理主义，它力图把宗教从理性主义的有效性尺度中解救出来。[至于 Troeltsch 还说从西美尔的宗教哲学中看出一种“本位爱国主义”(Ressortpatriotismus)，恐怕就不无夸张了。参 E. Troeltsch: *Zur modernen Religionsphilosophie*《论现代宗教哲学》，见 Deutsche Literaturzeitung, 1907(27)。据我看，西美尔的宗教观与施莱尔玛赫的宗教观一样，有审美主义色彩。试比较其宗教思想与其审美思想。关于西美尔的审美的社会理论，参 S.Hubner-Funk: *Georg. Simmels Konzeption von Gesellschaft: Ein Beitrag zum Verhaltnis von*

Soziologie、*Aesthetik und Politik*《西美尔的社会概念:论社会学、美学、政治学的关系》,Koln,1982] 但西美尔在另一方面也推进了康德的精神形态的分化论,即他提出的"宗教人"的命题:"宗教人以一种特殊的、仅仅属于他自己的方式生活,他的灵魂过程所表现出来的各种灵魂力量的节奏、色调、秩序和范围,与理论人、艺术人、实践人截然不同,不可混为一谈。"[G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,76 页]这意味着,宗教与艺术、伦理、哲学和科学不同,有其自律的领域。在现代性理论中,精神形态的分化论具有重大意义,我在后面还会谈到这一问题。



三、现代性与宗教

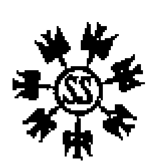
在韦伯的现代资本主义社会-文化理论中,宗教社会学占有重要位置,它有两个基本问题意识:西方基督教与现代合理化社会形态出现的关系(所谓"为什么只有西方才具有一种独特的理性主义")和现代社会中宗教形式的转化及其意义问题。[W. Schlucht:*Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentale Sonderentwicklung*《宗教、政治统治、经济与市民生活形态:西方的特殊发展》,见 W. Schlucht 编,Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, 11~128 页, Frankfurt/Main, 1988。S.N. Eisenstadt:《西方的起源:当前宏观社会学理论中西方的起源问题——新教伦理再思考》,《国外社会学》,1992 (1),18~25 页。请注意,Martin Buber 是 Eisenstadt 的老师之一] 西美尔的宗教理论不涉前一问题,但比韦伯更多地探讨了后一问题。在探讨西美尔的论点之前,需要先了解其现代性文化理论的基本命题。[西美尔的现代性

文化理论，参 D.P. Frisby:*Georg Simmels Theorie der Moderne*《西美尔的现代性理论》；与其他古典社会理论家的现代性文化-社会理论的比较考察，参 H-J. Dahme/O. Rammstedt, *Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker: Überlegungen zur Theoriekonstruktion von E.Durkheim, F. Tonnies, M. Weber und besonders G. Simmel*《古典社会学大师的失时的现代性：关于涂尔干、滕尼斯、韦伯和尤其是西美尔的理论设立的考虑》；均见 H-J. Dahme/O. Rammstedt 编，Georg Simmel und die Moderne，9~79 页及 449~478 页，Frankfurt/Main，1984。亦参 D.P. Frisby:*Soziologie und Moderne: F. Tonnies, G. Simmel und M. Weber*《社会学与现代性：滕尼斯、西美尔及韦伯》，见 O. Rammsteht 编，*Simmel und die fruhen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim, Tonnies und Max Weber*，196~221 页]西美尔如何理解现代性文化及其危机？

> 现代化个体生活的主观主义和它那浮夸的我行我素无非说明：事态文化、机构教养文化及客观思维文化正日益复杂、精细，其扩展范围无穷无尽，它们的内在统一关系都归向文化整体，而文化整体又拒绝把各种个体文化归结到自己之中。[G. Simmel:《我们文化之未来》，见《桥与门》，见本书导言 4 页注②，96 页]

按前述生命与形式的关系的分析，内在形式可称为主体文化，外在形式可称为客体文化。现代性文化危机因此是主体文化（生命演化的内形式的紊乱）与客体文化的分离。本来，主体文化创造客体文化，客体文化又通过内在同化，使人的主体素质向完善演化。主体文化与客体文化的分离，使人的主体素质向完善演

化的进程中断了。西美尔对现代性文化危机的理解，仍是从其生命哲学出发的：一旦新的生命形式冲动（哲学理性、宗教情绪、艺术感觉）与旧的文化形式相冲突，就会出现所谓文化危机。“生命只能通过形式来表现自己和实现它的自由；然而形式（指外形式——引者注）又必然妨碍着生命的发展并阻止它的自由。”[G. Simmel：《现代文化的冲突》，见本书正文，41 页]现代性就是这种内外形式冲突的文化危机，它不过是生命与形式的亘古冲突的新阶段而已。但新在何处？



当前，我们正经历着一个历时久远的斗争的新阶段——不是充满生命的当代形式反对毫无生命的旧形式的斗争，而是生命反对本身形式或形式原则的斗争。[G. Simmel：《现代文化的冲突》，见本书正文，21 页]

西美尔所理解的现代性事件是：生命（内形式）反对（外）形式本身而非反对旧形式的历史事件。这一历史事件发生于从英国启蒙运动到法国大革命的历史时期：“在这些革命的后面有一种几乎全新的理想：个性解放、理性运用于生活、人类向着幸福和完美发展。”[G. Simmel：《现代文化的冲突》，见本书正文，22 页]现代性危机与以前所有时代的文化危机之不同在于：生命因反对形式本身以致不再有形式可用来表达自己。现代人不是没有共同理想，而是根本没有任何理想。生命的表现，不再是新的形式的形成，而只是生命的单纯原始表现、“绝对生命的一次冲击”。生命的单纯原始表现成了形而上学本身，“绝对生命的一次冲击”既不依赖旧形式，也不创造新形式，冲击完就了事。生命（内形式）不再

通过(外)形式来理解自身,而只是靠生命自身理解生命。生命不再通过自身与形式的交替更新来维持和提高自己，而是仅靠生命自身来维持和提高自己。现代性可称之为一场“脱离形式本性的运动”,它体现在现代哲学、艺术、道德和宗教各个方面。[G. Simmel:《现代文化的冲突》,见本书正文,32页]现代性因此是对整个古典文化原则的反叛:古典文化是“关于形式的思想体系”,现代生命不是以新形式反对古典文化原则，而是希望把生命从形式原则中解脱出来。[G. Simmel:《现代文化的冲突》,见本书正文,32页]然而,以无形式的生命来反对形式,最终是不可能的。西美尔虽然注重主观生命的创造力，但也注重客观文化对主体生命的塑造,“它引导

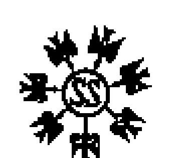
人类灵魂走向完善或指出通向更高存在阶段的单程和全程”,问题是,如今客体文化与主体文化分道扬镳了。[G. Simmel:《文化本质论》,见《桥与门》,见本书导言4页注②,92~93页]生命与形式的冲突是永恒存在的,现代人及其现代文化,不过把这一恒在的冲突展示得最彻底、感受得最深切而已。

西美尔的现代性文化理论颇为丰富,我在别处已有过讨论。[参刘小枫:《现代性社会理论绪论:现代性与现代中国》,第4章,上海,三联版,1997]此处我想集中考察一下西美尔现代性文化理论中的宗教问题,或宗教的现代性问题。

现代人既不会忠心耿耿地信奉某种现成的宗教，也不会故做“清醒”地声称宗教只是人类的黄粱美梦,渐渐地,人

类便会从中苏醒过来。然而,就是面对这样一种事实,现代人却陷入了极度的不安。[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,40页]

现代人不再信传统的宗教,但现代人又仍然需要宗教。这是西美尔对宗教的现代性问题做出的基本论断。[关于西美尔对现代人的分析,参 W.P. Wiesehofer, *Der unmetaphysische Mensch: Untersuchungen zur Anthropologie im Frühwerk Georg Simmels*《非形而上学的人:西美尔早期著作中的人类学研究》,53~141页,Duisburg,1975]这里需要先搞清,现代人如何不再信传统宗教。



西美尔认为,传统的宗教教义对于近代无神论来说,的确已失效。但这不是自然科学或历史科学的结果,因为这两种科学都没有反驳宗教教义的依据。科学精神只是拒绝用科学思维去论证无法用实验验证的东西,拒绝信仰的科学化。宗教教义可信性的丧失,根本原因是人的内在需求在现代社会发生了变化,这才是启蒙文化的后果,它使"人的内在需要站在空白的零点上"。[G. Simmel:《宗教的基本思想与现代科学》,见《桥与门》,见本书导言4页注②,124~126页]启蒙文化使信仰的超验教义内容变得不可信了,但这又首先是因为信仰主体与信仰对象(超验内容)的分离。在原初文化中,信仰主体与信仰对象(超验内容)是一体的。主体文化与客体文化的分离,是现代文化的特性。[G. Simmel:《论文化的概念》,见《德国哲学》,北京,1985(1),41页]与此相应,信仰主体与信仰对象(超验内容)的分离,是现代宗教的特性。信仰主体与信仰对象(超验内容)分离后,信仰对象(超验内容)成了抽象的规定性,随之,就被当做幻想排除了,只剩下信仰主体孤零零的憧憬

(宗教需要)。然而,在现代社会中,宗教绝非如马克思设想的那样,会趋于消亡。

> 作为灵魂的现实性,宗教也不是已经完成的东西,不是固定不变的实体,而是一个生机勃勃的过程;虽然一切传统内容牢不可破,每个灵魂、每个历史瞬间还是必须独自创造出这样的过程来;宗教的活力和核心就在于,现有宗教不断进入感情之流,情感活动又必须不停地重新塑造现有宗教,就像水滴虽然不断变化,却制造出稳定的彩虹图像一样。[G. Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,17页]

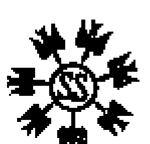
然而,这首先体现于神秘主义的泛滥,它有两个动机:一、“反对和指导宗教感情的形式被认为不适合于现代生活”;二、“宗教冲动必须寻求不同的目的和方法”。

> 显然,宗教经验界限的严格规定和划分已经被取而代之了。神秘主义追求超越任何个人和特殊形式的神;它探索着不和任何教条主义樊篱相冲突的无限广阔的宗教感情;探索着无形式的无限,探索着只以强有力的精神渴求为基础的表现模式。[G. Simmel:《现代文化的冲突》,见本书导言4页注②,33页]

现代宗教冲动不是以新的宗教形式来更新宗教生命,而只是宗教需求的单纯冲动。宗教生命在涌动,而宗教形式(超自然

目的和宗教制度)已被全然否弃了,于是,宗教生命再也没有形式可用来表达自己。西美尔以为,神秘主义表明了宗教生命的衰落:"同未来派现象一样,无定形的神秘主义标志着一个历史瞬间,在这一瞬间内,内在生活不再进入目前形象的形式,因为没有形式存在,它不可能创造其他合适的形象。"[G. Simmel:《文化形式之变迁》,见《桥与门》,见本书导言4页注②,102页]

在现代社会,传统的超验信仰内容已不再为人信奉,它们被判为幻想。但宗教又是人的灵魂中的"一种存在或事件,是我们天赋的一部分。宗教天性在本质上和情欲天性是一样的"[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,42页]。那么,宗教现代性问题的关键点究竟何在?按西美尔的看法,现代社会的基本结构品质是因劳动分工的精细导致的社会分化。宗教的基本社会功能是社会整合,因而宗教就抛在社会分化与社会整合的紧张上。[G. Simmel:《论宗教》,见本书正文,129~134页。亦参W.Gephart:*Georg Simmels Bild der Moderne*《西美尔的现代性形象》,见Berliner Journal fur Soziologie,1993(2),183~192页]传统社会的形式特性是,秩序没有出现分化的形式,道德、宗教和法律的认可是一体化的,人与人的关系受这种一体化的社会形式的支配。在现代社会中,"人际关系由单纯的传统状态过渡到宗教状态,由宗教状态过渡到法律状态,或由法律状态过渡到自由品德状态",宗教的形式也就发生了变化。[G. Simmel:《论宗教社会学》,见本书正文,5~6页]前文提到,宗教的社会功能是提供了社会整合的形式。现代社会中的个体原则是自由,这意味着要摆脱社会整合性,摆脱社会约束。这就是宗教的现代性危机。



四、现代人的个体自由与信仰:个体与宗教信仰

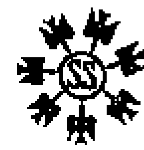
怎么办？西美尔提出的宗教现代性问题的解决方案被称为“后宗教”的提案:改变人的内在心态,把宗教不再当做一种客观的实体或外在的东西,而是看做内在行为。对于基督教来说,就是要搞清“究竟以什么形式才能充分表现宗教生命”[G.Simmel:《文化形式之变迁》,见《桥与门》,见本书导言4页注②,101页]。这意味着现代性宗教的特征是后宗教(建制和教义)的个体宗教性,其意义值得

认真探讨。

宗教的确是个体灵魂与超验者之间的一种关系,但它毕竟是发生在个体的心性之中的。传统思想只把信仰对象(超验内容)视为形而上学的价值存在,启蒙文化以为排除了信仰对象(超验内容),形而上学的价值存在就没有了,这是大错特错。在西美尔看来,“主体宗教性”本身就是形而上学的价值存在。他提出以建立主体宗教来克服信仰主体与信仰对象(超验内容)的分离:

> 我们可以通过在与其对象同时产生的灵魂信仰中,把灵魂的宗教存在当做是超越于这种关系之外、不受主-客体矛盾干扰的绝对者,来彻底克服二元论。[G.Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,45页]

这一主张听起来就像是当年浪漫派思想家提出的“返回内心性”。K. Leese认为，西美尔是卓越的诊断家，却是太差的治疗家。[K. Leese：《欧洲的宗教危机与当前的宗教处境》，见本书正文，157页]K. Leese对里尔克的宗教思想有出色的辨析，却没有看出，西美尔的宗教思想与里尔克的宗教思想有相当的类似性。换言之，西美尔提出了治疗方案吗？抑或只是像里尔克那样表达现代式的宗教性？作为一个审美主义式的社会理论家，西美尔的现代性诊断往往就是现代性情绪的表达。西美尔“内心性”是生命哲学意义上的，指个体生命的在性本身。宗教的现代性困境的解决，因此是“宗教重新回到特殊的、直接的生命之中，而不是飘逸于来自自身的、超验的世界”，宗教不是教理和机构的总和，而是作为个体的“人的如此在”(So-Sein des Menschen)状态。[G.Simmel：《宗教的基本思想与现代科学》，见《桥与门》，见本书导言4页注②，128~129页]西美尔自己的“宗教”观讲得很清楚：“只有这种我们所说的宗教性的特殊内在存在所创造或仿造的一切，才称得上是宗教。”[G.Simmel：《宗教的地位问题》，见本书正文，45~46页]例如，灵魂拯救是宗教性的最高实现，而灵魂拯救只能通过灵魂与上帝的相互关系才能实现，但这种相互关系在西美尔看来是一种感觉状态，而非概念性的关系。[G.Simmel：《论灵魂的拯救》，见《桥与门》，见本书正文，131页]成为“宗教人”并非意味着要在自身之外构造一种神性之域，靠外在的客观信仰来对自己的生命起作用，而只是在个体生命的灵魂开始活动的那一刻。即便宗教的客观形态(如建制宗教形态)在现代社会中会遇到消亡的命运，“宗教价值却依然完好无损地保存在灵魂中。”[G.Simmel：《宗教的地位问题》，见本书正文，46页] 宗教的客观形态——西美尔所说的超验世界、教会教义、救恩事工等，只是把

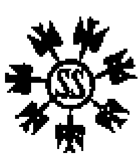


宗教存在从生命中抽象出来的结果。西美尔肯定“宗教性”(Religiosität),而不是“宗教”(Religion),这就不仅是对现代性宗教状况的描述[就现代性宗教状况的描述而言,西美尔也算把握住了无形的宗教,基督教同样如此,参著名基督教教会-教义史家伦多尔夫的分析,T.Rendtorff: *Christentum ausserhalb der Kirche*《教会外的基督教》,Hamburg,1969],也是他自己的宗教信念的表达。如我们已看到的,对西美尔来说,“宗教性”是一种生存品质、一种在世关系和感情所向,“宗教”是一些教堂、寺庙式的建制和教义;“宗教性”是活生生的宗教生命,“宗教”是死气沉沉的宗教机构。若“宗教性”被“宗教”支配和垄断,时代的宗教生命就会枯竭。宗教教义和机构是一种制度化的“培

育”(Kultur)机制,它把活生生的宗教生命变成了一种结构形式。[西美尔的论点必然会引导出无(或超)宗派归属的信徒身份的正当性,参 P-O. Ullrich:《内在的超越:西美尔的后基督教哲学提案》,见本书导言4页注③,212~213页]对于那些天性不具或较少“宗教性”的人,宗教教义和机构是他们成为宗教人的惟一可能条件。“宗教性”在这种人身上的体现,不过是每个周末上教堂,从牧师那里接受教条,从而“宗教性”与生命分离了。[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,47页]宗教教义和机构原本只是作为生命的内在形式规定的“宗教性”的结果,固执于现有的宗教教义和机构,无异于舍本求末。宗教的活力永远在于和谐或不和谐、充满希望或绝望的生命本身。那些天性具有“宗教性”的人置身于这宗教的活力之中,根本无须僵硬的宗教教义和机构;宗教对他们是生命的内在形式规定,是决然

我属的“生命本体”,而不是每个周末上教堂、从牧师那里接受教条一类的外在形式规定。天生的道德灵魂根本无需道德律令来规范自己,同样,天生缺乏宗教的灵魂才会去“信仰”宗教教义和机构。“谁内心没有上帝,就肯定要从身外去拥有他。”[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,49 页]西美尔提出,对现代人的精神不安来说,重要的是寻回作为生命的内在形式规定的“宗教性”:

> 宗教把自己从其实质性和对超验内容的依附性中解脱出来,恢复或发展成为生命自身及其所有内容的一种功能,一种内在形式。整个问题也就在于,宗教人……是否能把这种生命本身当做一种形而上学价值,以便可以轻而易举地用它来取代超验的宗教内容。[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,47 页]



这就是西美尔的后宗教的宗教的确实含义:克服宗教的现代性危机,不在于致力宗教教义和机构的现代化(这是徒劳的),而是个体自决的生命意义的实现。[G. Simmel:《宗教的地位问题》,见本书正文,47 页]只有内在的宗教性是不会消亡的,它会不断创造出客观的宗教文化。宗教人的实现,不是说靠某外在的宗教(教义和机构)来实现自己的生命,而是自己生命的实现,就是宗教人的实现。这并不等于全然否定客体的宗教形式,西美尔从来不认为客体的文化形式(宗教形式只是其一)可有可无。基于现代的自由理念,他实际主张一种自律(autonome,即自由)的主体信仰与神律(theonom)的客体形式相融贯的宗教文化,既摆脱异律(Heteronomie)的精神束缚,又不坠入无维系的单子式个体状态

(Anomie)。天主教神学思想家Przywara以为："西美尔哲学的无与伦比之处在于：对他来说，伟大的哲学最终是一种艺术的直觉，而伟大的艺术作品则是哲学的表述。"[E. Przywara:《西美尔、胡塞尔、舍勒散论》，见本书导言3页注②，256页]在宗教观方面，可以说，在西美尔看来，"宗教性"的人有如艺术家，"宗教性"有如艺术创造，而真正的艺术家是"宗教性"的人，真正的艺术品是"宗教性"的。宗教和艺术都属于灵魂的事情："只有上帝和艺术才是确定属于我们灵魂的，因为我们相信上帝，我们欣赏艺术。"[G. Simmel:《基督教与艺术》，见《桥与门》，见本书导言4页注②，142页；西美尔对宗教与艺术的类比，亦参《论宗教》，见本书正文，73页]

西美尔在此区分了个体和大众：宗教人只会是个体，而大众永远只会追逐现存的宗教教义和机构。[G. Simmel:《宗教的地位问题》，见本书正文，50页] 现代性的宗教问题的关键在于宗教的转向：从"宗教"转向"宗教性"，从大众转向个体。所谓后宗教的宗教，照此看来，就是个体性的宗教，是个体的宗教生命的朗然显发。然而，个体性虽然是现代性的伦理诉求，良好的社会也不是单子式的裂散状态，而是整合中的个体自由。由于宗教本身具有整合性，个体性的宗教并不使个体的特殊性成为"单调的片面性和扭曲的极端性"。所以，西美尔说："宗教能够把人的特殊性以及不同人的共时性在同一时空中完美地表现出来，而这是竞争所无法做到的。"[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，140页]

西美尔的宗教理论触及现代性问题的基层：个体自由与社

会共契的合致，在现代社会思想史上具有重要意义。从托克维尔到鲁曼、贝拉的宗教理论都围绕这一问题，可惜当今的现代性理论研究还很少注意到西美尔现代性理论中的宗教论题。[N. Luhmann, *Funktion der Religion*:《宗教的功能》,9~71页，Frankfurt/Main,1992；戴斯耶：《贝拉社会学中关于人类的自主与团结的宗教条件》，见《国外社会学》,1993(1)] 西美尔提出的合致，不是说宗教的整合力量可提供给高度分化的社会一个对立的合致(coincidentia oppositorum)的现实形式，而是在个体的内心中克服现代生活的碎片化：对现代人来说，宗教的最大效益就是"内在生活的抵牾"(die Gegensätze des inneren Lebens)。韦伯在其《中间考察》中视为不可解决的生活秩序与价值域的冲突，最终是在作为个体灵魂的宗教性中得以克服的，这也是宗教最为本己的任务："在无休止的冲突和漂荡中寻得解脱与和解。"[G. Simmel: *Die Gegensätze des Lebens und der Religion*《生命与宗教的对立》，见 G. Simmel: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*，见本书正文，69~73页]个体在现代社会高度分化的生活结构中，只有通过与自己的上帝的关系，才能找到自己的确定身分(认同)。结果，现代人的上帝，当然是一个"分化的上帝"(der Gott der Differenzierung)。然而，西美尔的"分化的上帝"的论点与韦伯的"诸神"之争的论点，颇有相合之处。



西美尔的论点可以称为个体主义的或自由主义的宗教观。宗教的个体化及其"分化的上帝"并不会使社会结构更加裂散，反而是社会(互动)的酵素。在著名的《社会如何可能？》一文中，个体性灵魂得救的宗教观念，乃是社会的先验性作用条件。[G. Simmel:《社会学》，见本书正文，47~56页]社会只有通过个体间的互动才有可能，生活圈中的人越个体化，社会化也就越有可能。在这一

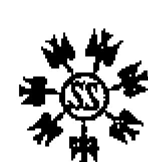
意义上，灵魂得救信仰的个体化是一个社会化的条件。

灵魂的得救，是所有宗教的要务，虽然灵魂的得救需要靠宗教的形式(教义和机构)，但灵魂的得救最终是个人的事。"拯救灵魂必须自己针对自己，……如何赢得灵魂拯救，世上不存在万能的处方，各人都应各自走自己的道路。"[G. Simmel:《论灵魂的拯救》，见《桥与门》，见本书正文，138 页]在西美尔看来，只要基督教成为这种自由的灵魂得救的艺术，它就触及了现代生活的根本问题。按自由主义的价值理论，人生价值是个体自决的。人的天性是自然地有差异的，人生价值的选择只能由个体自决，这种自决负担着对个体自身和社会的责任。西美尔说，耶稣"非常清楚如何估计

人的思想素质的差异"；基督教的灵魂得救是自由的，因为它要信仰者依自己的个体在性，在生命失落的处境中从上帝赋予的救恩那里重新找回自己。基督教的灵魂得救理念的特点是，把个体从非个体状态中解救出来。所谓自由，就是个体的行为(苦与乐都罢)能充分表达自己："假如灵魂并非在通往自己的道路上找到了拯救，而只是灵魂在寻求拯救，那么这种拯救就不是灵魂的拯救。"[G. Simmel:《论灵魂的拯救》，见《桥与门》，见本书正文，135 页及以下]另一方面，所谓自由，也表现为个体在社会现实中的生存自律，即个体"对其行为负责的自由"。[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，112 页]这样一来，灵魂得救的自由形式，有如艺术家的个体性的表达。可见，西美尔的后宗教的宗教性是审美主义的。

西美尔还提出另一自由主义宗教理论的重要观点：宗教信

仰与道德化行为的分离：信仰的内在特性不可与道德特性混为一谈，灵魂在信仰活动中的表现，是多种多样的，不是惟一道德性的。[G. Simmel:《论宗教的认识论》，见《桥与门》，见本书导言4页注②，122页；亦参《论宗教》，见本书正文，75页。关于信仰与道德的分化，卢曼的自由主义宗教理论有进一步的发挥，参N. Luhmann:《上帝的指令是自由的形式》，见《道风：汉语神学学刊》，42~63页，香港汉语基督教文化研究所，1996(5)]信仰可以通过道德行为来表达，但不等于信仰就是道德行为。宗教形式与道德形式的分割，具有重大的理论意义，若考虑一下马克思的宗教批判的道义性以及从阶级道德发展出的代宗教的结果，就不难明乎究理。[这里，黑格尔对康德的精神形态的形式分化的否定，是重要契机。黑格尔否认宗教与哲学的分化，称"上帝是内在于世界中的理性"，恢复了精神形态的一体化。参F.L.T. Godfrey:《黑格尔的绝对与有神论》及柯普莱斯顿，《黑格尔与神秘主义的理性化》，见W.E. Steinkraus编：《黑格尔哲学新研究》，王树人等译，209页及233页以下，北京，商务版，1990。受康德影响最大的两本书是《纯粹理性批判》和《单纯理性限度内的宗教》，参R. Kroner:《论康德与黑格尔》，关子尹译，171页以下，台北，联经版1985]自康德以来，精神形态的分化，成为现代性文化形态的基础，但康德的区分为人乐道的主要是理论理性、实践理性与鉴赏理性的分化，少有注意其宗教理性与前三者，尤其与道德理性的分化。事实上，西美尔的宗教认识论区分理论信仰与宗教信仰，就是对康德的宗教理论的进一步推进。[G. Simmel:《论宗教的认识论》，见《桥与门》，见本书导言4页注②，116页以下。康德的宗教理论，参康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，香港汉语基督教文化研究所，1997。与西美尔的宗教认识论问题提法相关的康德的神学认识论，参康德：《判断力批判》，下卷，韦卓民译，101~148页，北京，商务版，1964/1987]在康德那里，宗教理性与道德理性的分化，虽相当棘手，且颇踌躇，但道德理性属理性信仰，而理性信仰与宗教信仰判然有别，则是明显的。[R. Kroner:《论康德与黑格

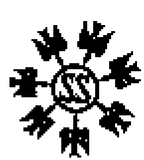


尔》,见本书正文,82 页]道德最终可引向宗教,以致宗教显得是道德的"最终目的"(Endzweck),但宗教品质与道德品质的基础完全不同,根本不存在前者取代后者的问题。沿着康德的理性信仰与宗教信仰判然有别的思路,西美尔推进了宗教形式与道德形式的分化,值得充分重视。[G. Simmel:*Einleitung in die Moralwissenschaft*《道德科学导论》,2 Bde、Aalen,1964。汉语学界的某些康德大师所谓康德主张"以道德代宗教"的说法,实一派胡言]

西美尔的后宗教的宗教理论,在神学方面,可以与基尔克果的个体主义的信仰论相通,可与巴特和布尔特曼的辩证神学思想相参较,尤其是"基督性"(Christlichkeit)与"基督教"

(Christentum)区分;在社会思想方面,则可以与韦伯和卢曼的自由主义宗教理论参较;在将基督教思想社会理论化方面,功绩不让特洛尔奇。[关于西美尔的基督教社会理论的分析,参 H.J. Helle:《西美尔的社会学和认识论》,见本书正文,135~140 页]我以为,西美尔是古典社会思想家中宗教理论最为丰富者,尽管涂尔干和韦伯的宗教理论著述多,但涵盖面不及西美尔。在当代的社会思想大师中,惟有卢曼与之相当,后者的诸多论题(宗教与偶在、宗教的社会整合功能以及宗教与其他社会形式的网络关系等)与西美尔相同,都属自由主义的思想路线和功能论的理论路数。[M. Susmann 的回忆中说,西美尔的"灵魂"概念是以 Meister Eckhart 的灵魂概念为基础的,它的含义是与内在的直接关系;参 K. Gassen/M. Landmann 编:《向西美尔致谢书》,284 页]西美尔下面这段话实际已囊括了功能论宗教社会理论的基本宗教观点:

要求弥补零散的此在，要求调和人自身中以及人与人之间的矛盾，要求替我们周围一切飘忽不定之物找到可靠的基点，到严酷的生命之中和之后寻求正义，到生命纷杂的多元性之中和之外寻求整合性，对我们恭顺以及幸福冲动的绝对对象的需求，等等，所有这一切都孕育了超验观念。[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，85~86页。在英美的宗教社会学界，西美尔的宗教社会思想仍未得到足够重视。例如，F. O'Dea颇出色的《宗教社会学》一书，仅一处简要提及西美尔；参F. O'Dea:《宗教社会学》，刘润忠等译，55页，北京，中国社科版，1990。西美尔的社会学思想在20世纪50年代才引入美国社会学界，参H.J. Helle:《西美尔宗教社会学文集》，见本书正文，24页]



西美尔的宗教理论中富有启发性的思想很多，如宗教与劳动分工的关系、个体性与归属性的关系、宗教领域中的特殊分工现象与社会结构的关系、宗教与社会平等的关系、宗教内部的分化问题、宗教的个体化问题、宗教宽容问题。可以说，每一个问题都是一个大题目，对此，西美尔都提出了自己独到的见解。在古典社会理论家中，乃至当今的诸多宗教理论家那里，我很少发现有比西美尔的宗教思想更为丰富的。

汉语学界有一个流俗的论点：西方宗教思想家的宗教理论往往以西方宗教为中心。这种看法至多对某些神学家或基督教哲学家有效，对社会思想家无一有效。西美尔、涂尔干、韦伯和卢曼等社会思想家的宗教理论，无一是西方宗教中心的，他们的宗教理论要么以人类学的材料(原始宗教)为基础，要么以比较宗教学的材料为基础，从现代社会理论的问题出发，探讨宗教的一般社会和文化功能。尽管西美尔的宗教思想明显带有新教信仰

的印痕，他仍然说得很清楚："基督教之外还有各种各样的神，他们虽然不是全部，至少也是部分或从某个方面而言，是集体整合性的超验表现，而且同样也是一体化和社会化功能意义上的整合性的超验表现"[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，131 页]。汲取这些理论资源，从中国的现代性问题出发，探讨中国宗教的历史和现实，应是富有启发性的。例如，西美尔依据康德的形式主义理论提出的宗教形式与其他精神生活形式的区分和关联，我们可以进一步提出不同文化圈的不同宗教形式的区分和关联的论题，从而在一个形式化的宗教理论的水平上，建构中国的宗教社会理论。西美尔提到，所有宗教都有整合性，而基督教的整合性"动

机"有一个不同于其他宗教的源头：即上帝的身位形式。[G. Simmel:《论宗教》，见本书正文，113 页]基督教的惟一的、绝对的身位上帝观，与西方社会对个体性的身位重视有内在的关联。在探讨中国宗教的整合性形式时，西美尔的这一论点显然是富有启发的。

本文集中的《上帝的位格》和《现代文化的冲突》两文，系笔者十年前组译的旧文，此次重刊，又作了校订；其余三文，系曹卫东博士译。西美尔的文风多有暧昧处，不易把握其文义。曹卫东博士译此三文，颇为辛苦，亦颇见功力。

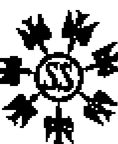
刘小枫

目　录



论宗教社会学

对于我们来说，宗教的起源和本质被重重迷雾环绕；谁如果只考察其中的某个问题，以为就能一语破的，那他将无法拨开迷雾，澄清宗教的起源和本质。迄今为止，还没有谁能准确而又扼要地告诉我们，"宗教"究竟是什么，也就是说，告诉我们基督徒、南太平洋岛上的居民（Südseeinsulaner）、佛教徒以及印第安人（Vitzliputzli）["Vitzliputzli" 是指14世纪至15世纪生活在墨西哥的一支印第安部落成员。——译注]等各自信奉的宗教所共有的本质规定性究竟是什么。宗教既没有与纯粹形而上学思辨彻底划清界限，也没有同鬼怪迷信完全对立起来，甚至连最纯粹、最明确的宗教现象也从未拒绝过检查它们身上所杂糅着的形而上学和鬼怪迷信因素。宗教本质的这种不确定性是与宗教沉思的心理动机的多元性相一致的。我们如果把怕或爱、祖先崇拜或自我神化、道德冲动或依附情感当做宗教的内在根源，那么，所有这些理论中的任何一种要想确立宗教的根本起源，就将必错无疑；不过，如果它们只想确定宗教的某种起源，那倒是合情合理的。因此，我们只有把一切在该范围内有效的冲动、观念和关系（Verhältnisse）["Verhaeltnis"是西美尔宗教社会学乃至其整个知识社会学的核心范畴之一，强调的是各种不同生活形式中人与人或人与神等之间的接触和互动。在本书中，西美尔用不同的词来替换"Verhältnis"，诸如"Beziehung"、"Verbindung"、"Zusammenhang"，它们在强调语气上虽有一些细微的差别，但在本质上并没有什么不同，所以我们一般

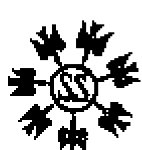


都译成"关系"或"联系"。——译注]细加清理，抛弃那种不顾特定条件把个别动机的意义夸张成宗教本质的普遍规律的做法，才能逐步地解决宗教的起源和本质问题。社会生活现象位于一切宗教的彼岸，我们要想由此来领会宗教，上述前提就必不可少；不但如此，最关键的一点是要强调指出，将用一种极其世俗化、极其经验性的方式解释超验观念，而且，在解释过程中根本既不会触及已有观念的主观情感价值，也不会去追问其客观真理价值。我们仅仅通过发生学和心理学的研究，无法揭示这两块价值领域的宏旨。

如果我们真的这样力图从人与人之间的关系去揭示宗教本

质的开端，亦即寻找实际上根本还不是宗教的苗头，就只能采用一种早被普遍认可的方法。结合科学来看，这种方法长期以来一直被认定，它只是一切哪怕处于低级混沌阶段也会有助于我们认识和体验日常生活实践的认识手段的某种提高、完善和升华。我们只有认真地分析诸如语言、切身感受、实践行为、社会形态等生命形式中尚非艺术的审美契机，才能从发生学的角度实现对艺术的理解。所有这些成熟的高级生命形式，起初可以说都是处于尝试阶段和萌芽状态，并且与其他的形式和内容混杂在一起。然而，我们要想把握住这些生命形式的最高成熟阶段，就必须深人探究它们的未开化阶段。而从心理学角度理解这些生命形式，关键是要找出它们在其各个部分经过不同阶段的有机增长时相互之间逐渐形成的顺序中的位置。各个阶段的增长井然

有序，看起来每个阶段上的新兴部分都是上个阶段萌芽的结果。所以，如果我们从与其说处于它们的彼岸，毋宁说就在它们此岸的各种关系和旨趣中寻找到某些宗教契机，也就是说，揭示出有望成为独立的成熟"宗教"的开端，那么，这将有助于我们认识宗教的形成和发展。确切地说，我不认为宗教情感和宗教冲动仅仅表现在宗教里；恰恰相反，它们可以说是存在于各种各样的关系当中。但是，作为一种在很多时候一同参与发挥作用的因素，在其达到成熟和独立时，只有宗教还能作为独特的生命内容和界限极端森严的领域而存在。为了找到人与人之间的关系中存在的宗教本质的断片，或者说犹未成为宗教的宗教断片赖以存在的场所，我们有必要岔开来谈谈一些看上去莫不相干的现象。



众所周知，低级文明社会中的社会生活形式是风俗(Sitte)。同样的社会生活条件，在狭隘的原始社会中是由周围环境对个体直接进行监督来加以维持的，后来却一方面被编纂成法，在国家权力的支配下强行实施；另一方面又保障了那些文明开化的人享有充分的自由。风俗、法律、个人的自由品德等是连接社会各种因素的不同方式，但它们对内容的要求却完全相同；在不同的时代、不同的种族里，它们都是如此。[当然，这种功能上的差别能够产生十分重要的意义：古希腊是用严格的风俗和常规来维护道德生活内容的，可苏格拉底却想通过个人的独特良知来实现它们，所以，他必死无疑]所以，公共生活中的许多规范和结果可以由自由的竞争力量和高级因素对于低级因素的规整一同均担；各种社会利益则暂时先由家庭组织来维持，以便今后或到了别的地方让纯粹的职业团体或国家行政机构来承担。泛而言之，构成社会生活的相互关系总是建立在一定的目的、原因和利益之上。由于这些堪称社会生活实质的目

的、原因和利益始终保持不变，所以，把它们付诸实践，可以有各种不同的关系形式；反之亦然，同样的社会相互作用，也可以容纳无数丰富多彩的内容。在我看来，人与人之间存在着诸多关系形式，它们承担着各种不同的内容，其中似乎就有那么一种，我们只能称之为宗教形式——当然，我们这里是先用其成熟形态的名称来称呼其开端和前提。这是因为，不是由现成的宗教来照明人与人之间的关系中可以说已被证明是合理存在的宗教倾向；而是说，人在相互接触过程中，在纯粹精神层面上的相互作用过程中奠定了某种基调(Ton)，该基调一步步地提高，直到脱颖而出，发展成为独立的客观存在，而这就是宗教。

这就是说，我们可以断定，人与人之间各种各样的关系中都包含着一种宗教因素。孝顺儿女与其父母之间的关系；忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系；产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系；下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系，合格的士兵与其队伍之间的关系等等，所有这些关系虽然内容五花八门，但如果从心理学角度对它们的形式仔细加以考察，就会发现它们有着一种我们必须称之为宗教的共同基调。一切宗教性(Religiosität)[“Religiosität”一般释译成“宗教虔诚”，但西美尔这里强调的是其作为宗教肌质的特性，所以我们也把它译为“宗教性”，它与下文所说的“religioese Natur”意思是相同的。——译注]都包含着无私的奉献与执著的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽

到法律状态,或由法律状态过渡到自由品德状态时,可以说只是它们的聚集形态(Aggregatzustand)发生了变化而已;因而,许多危害社会的不道德行为,实际上只是在教会团体内部受到了惩罚之后,才被刑法登录在案(定为违法);或正如反犹太主义(Antisemitsmus)告诉我们的,集体内部某些部分之间的社会-经济关系或种族关系可以被提高到宗教范畴的高度,而从内容上讲,又决不失为一种社会关系;或者,正如我们所推测的,宗教祭祀时的卖身只是从前或别处单纯靠常规维持的性生活秩序的宗教变形而已。

从以上这些实例看来,我们有必要进一步澄清前文中所指

出的误解。这里所讨论的理论,并不是为了指出某些社会旨趣和社会程序受制于早已存在的宗教本质。这种情况虽然一再发生,并引起了一系列具有深远历史意义的推论,上文所引诸例同样也是在做这样的推论。可是我的意思恰恰相反,我是说,社会旨趣和社会程序与宗教本质之间的联系一点也不显眼,甚至于无法辨识;这就是说,我们事后或根据别处存在的宗教性加以类推所得出的宗教倾向,作为一种社会精神结构,一种人们对待他者的特有行为方式,是自发形成的。相比之下,作为建立在有关独立实体和旨趣的观念之上的成熟宗教只是一种派生物(Abgeleitetes),从这个意义上讲,宗教有些类似于罗马时期或现代意义上的国家。作为一种客观的自为存在,国家相对于直接支配社会因素的原始的相互作用、约束(Bindungen)和秩序而言,

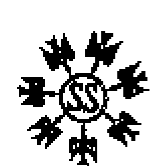
想体系，它一旦形成，又会回过头来对人际关系发生影响，使其中的宗教特征突显出来。这就是说，宗教之所以要给人际关系烙上神性特征，只是为了回报它曾从中汲取过来的东西。此处原文比较拗口，现据上下文理解转译成"养育之恩"。——译注]
或许，我们可以这样认为，平时看上去如此奇特而费解的宗教观念如果不是作为现存的关系形式的纯粹样式或直接体现，那么，它们根本就不可能从人际关系中获得其力量，只是我们一时还未搞清楚该如何准确地表达这些关系形式。

上述讨论的思想动机可以说是一种相当普遍的原则，但是，唯物主义历史观不在其列。唯物主义历史观根据经济形式来推论历史生活的整个内容，并用集体的物质生活条件的生产方式

决定风俗和法律、艺术和宗教、科学冲动和社会结构，所以，整个历史过程本来应当包罗万象，它却把其中的局部现象夸大成惟一的内容。这也就是说，社会生活形式和内容的发展涉及其一切领域和所有表现形式，这是由于，同样的内容具有各种不同的形式，相同的形式则拥有丰富多彩的内容。历史的发生看起来似乎整饬有序，每个环节永远都是一脉相承。显然，这就是历史为什么没有分解成一堆莫不相关的片段（aphoristhische Momente），反而把时间经纬（das Nebeneinander wie das Nacheinander）错落有致地紧密联系起来的原因所在。生活形式纷繁多样，诸如社会生活形式、文学生活形式、宗教生活形式以及人格生活形式等等，同它们相对应的远远不止个别内容，况且，它们还不断地给自己创造新的内容；而个别内容也只有借助多种彼此莫不相干

的形式才能在本质上保持稳定。尽管如此,这也没有打破历史演化的连续性,反倒阻止任何一个地方出现突然性的飞跃,从而失去与整个前代的普遍联系。由于种属的发展一般都是由感官和外表过渡到强调精神和内在——这样做通常只是为了接着把这种作用方向重新颠倒过来——所以,经济生活的各个环节在相当多的情况下都是以抽象性和内在性形式出现,经济旨趣培养出来的形式将沿用到其他截然不同的生活内容中。然而,这仅仅是历史中连续性和集约化原则的诸多表征之一。如果说国家统治形式在家规中得到重演;主流宗教给了艺术创作以基调和观念;持续战争使得个体哪怕在和平时期也变得残忍和好斗;政党之间的路线差别同样也波及了一切非政治领域,使政党们在文化生活方面也表现出不同的倾向——那么,所有这一切可以说都充分地表现了一切历史生活的根本特征。关于这种根本特征,唯物主义历史理论仅仅阐明了其中的个别方面。正是这种根本特征把我们这里所探讨的宗教发展问题揭示了出来:即社会关系形式经过不断的凝聚和脱俗,发展成为一个宗教观念世界;或者说给宗教观念世界注人了新的因素;换个角度看,也就是说,通过个体之间相互作用而形成的特殊情感内容,转化到了个体与某种超验观念之间的关系当中。超验观念构成了一个新的范畴,它使源于人际关系的各种形式或内容发挥得淋漓尽致。——接下来我想结合宗教本质的几个特殊方面来探讨这种普遍概念。

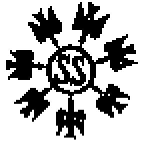
人们把信仰(Glaube)看做宗教的本质和核心。可是,信仰最初是作为人与人之间的一种关系而出现的,因为这里所说的是并不低于或逊于理论真理一筹的实践信仰(praktische Glaube)。



我如果说，我信仰上帝，那么，这就意味着，这种信仰与我坚信存在着以太(Lichtäther)、月球能够住人、人的本质永远不变等完全是两回事。这不仅是说，上帝的此在虽然不可确证，但我依然深信不疑；同时也意味着我与上帝之间存在着某种内在联系，意味着我有一种献身上帝的情感，意味着我把上帝当做生活的准绳；无论是哪种情况，认识方式意义上的信仰都同实践冲动和感觉状态之间发生了独特的混合。对于社会化过程中的人，我们完全可以依此类推。我们相互之间的关系并非完全建立在真正了解对方的基础之上；毋宁说，我们的情感和意向表现在那些我们只能称之为信仰的观念当中，但就其自身而言，这些观念反过来又

对实践关系产生影响。我们说我们信仰某人，比如子女相信父母、下属相信上司、朋友之间相互信任、个人相信民族、臣民相信王侯等等，这实际上是一种非常特殊的心理事实，实在无法定义。同样，信仰的社会作用也是极其不明确的，但有一点可以肯定，没有信仰，社会将会是一盘散沙。比如说顺从(Gehorsam)，通常就是建立在信仰之上。无数事实表明，顺从关系并不是建立在对权利和尊严的确切了解基础之上，也不是单纯因为爱戴或信念，而是由于我们在相信某人或某个人类集体时，精神上处于一种迷糊状态。人们一再强调，一切个体和所有阶级明明有能力把自身解放出来，却还要相互压迫、相互剥削，真是不可思议。其实，这正是由于不加任何批判而自愿信仰上层的权力、上层的优势和宽容而导致的结果。这种信仰绝不只是一种不足为据的理

论假设,更是一种由知、情、意汇合而成的特殊形态。为了简单起见,我们统一称之为对于那些上层权力、优势和宽容的信仰。我们信仰某人,虽然有悖于一切理性论证,而且种种现象看上去又是如此的矛盾,可我们仍然矢志不移,这是维系人类社会最可靠的纽带之一。所以说,这种信仰构成了宗教的基本特征。我倒不是认为,宗教唾手可得,那些社会关系可以轻而易举地从它那里获得其信仰特征。毋宁说,在我看来,这种信仰特征是在丝毫未受宗教影响的情况下产生的,作为个体之间的一种纯粹精神关系的形式,后来在宗教信仰中表现得十分纯粹、十分抽象。彻底的信仰过程可以说是体现在对上帝的信仰当中,它摆脱了相应社会成分的束缚;反之,只有从主观信仰过程中才能产生出其对象。人际关系中的信仰,作为一种社会必然性,堪称人所固有的特殊功能,并且完全是自发形成的;尽管只有具体的对象才在我们身上引起一定的心理过程是一种相当普遍的现象,但是,心理过程接下来却变得我行我素,自己替自己创造了一个合适的对象。人类交往实践的日常内容或最高内容往往都把心理形式的信仰当做支柱,以至于其中最终产生了一种"信仰"需要,并且还体现到了自己的对象身上——这些对象可以说既是信仰的原因,也是信仰的目的。这种情况大体类似于能够自发地把自己投射到其对象身上的情爱冲动或敬仰冲动,也就是说,对象本身并没有刻意地去唤起这些情感,而是由于主体需要才在塑造对象时把它们投射到其中。换个角度看,这就如同创世主被当做人类因果需要的产物一样。当然,这样认为绝没有要否认这种观念同样具有实实在在的客观真理的意思,只是它自发形成的内在动机有待深究。我们认为,在该观念的发生领域中,即在经验-相对



整合性扎根到人的意识当中，使之成为存在的一种特殊形式和价值。我们最初从社会领域中揭示出来的事物和旨趣的整合性，在上帝的观念中可谓是摆脱了一切物质的束缚，得到了纯粹的表现——当然，在一神论中表现得最彻底，在其他低级宗教中则稍逊一些。上帝观念的内在本质就在于，把各种各样彼此矛盾的事物相互联系并整合起来——当然，这种整合可以是太一上帝的绝对整合，也可以是涉及个别存在领域的多元神论的局部整合。比如说，在古代阿拉伯人的社会生活形式中，宗族整合性压倒一切，所以说，这种生活形式已经具备了一神论的雏形：对于闪米特人、犹太人、腓尼基人、迦南人(Kanaaniten)来说，他们的社会整合性及其演变方式在其特有的神性原则中反映得一清二楚：只要家庭整合性作为生活形式占据主导地位，那么，巴力(Baal)["Baal"：古代菲尼基人信奉的太阳神。——译注]就意味着是人子所依赖的天父。由于他把没有任何血缘关系的不同部族组织成整合的社会团体，因此，他实际上成了高高在上的君主；一旦社会整合性失去了其亲和性，宗教整合性也将在劫难逃，可见，宗教整合性简直就是社会整合性的绝对形式。进而言之，克服了性别差异的整合性构成了一种特殊的宗教类型。从心理上抹去性别差异，在叙利亚人、亚述人(Assyrer)和吕底亚人(Lyder)的社会生活中非同小可。最终实现这一点，是在有关这样一些把性别方面的种种矛盾一览无余的神的观念里，诸如半男性的阿斯塔耳忒(Astarte)，男女双性的桑冬(Sandon)，与月神刚好颠倒了性别的日神麦勒卡特(Melkarth)。这里并不是要重复那句无聊的老话，认为神是人的翻版，其普遍性不证自明；而是想寻找到超越了人性范围，创造出神的个别人性特征。应当认识到，神不仅是



们根本没有领会教义内容,而是个体对抗整体这样一个事实。围剿异教徒和非国教徒(Dissidenten)完全是为了维护集体所必需的整合性。但值得注意的是,在很多诸如此类的情况下,宗教分歧本来完全能够与集体整合性在许多关键问题上并行不悖。只是,社会整合性在宗教中表现得十分纯粹、十分抽象,同时也十分实在,以至于不再需要同现实旨趣有任何联系,因而看上去似乎只有异教势力对集体整合性,即集体的生活形式构成威胁。如果说集体整合性的任意一种标记即使与它本身毫无瓜葛,可一旦遭到攻击时,还是会引起集体的强烈反对,那么,宗教作为凌驾于一切个体之上的最纯粹的社会整合性形式,它的

这种特征就表现在要同一切哪怕是根本微不足道的异端思想作坚决的斗争。

至此,个体与集体之间的这些内在道德联系终于暴露出它们跟个体与上帝之间关系鲜明的类似性,以至于后者看上去只是前者的升华和转型。个体与集体之间存在着大量非常隐秘的道德关系,它们表现出各种不同的作用,从中我们感觉到了神性的存在。压迫和惩罚之神、爱神、无法抗拒我们的爱的斯宾诺沙之神,以及替我们确立行为准则同时又使我们能够遵守准则或者剥夺我们的行为准则,从而使我们无法遵守准则之神等等,这些可以说都是集体与个体之间的伦理关系发挥潜力和暴露矛盾的表征(Zeichen)。我这里想举我们从中能够看到一切宗教本质的依附情感为例。个体自觉依赖于某个普遍的高级集体,这就是

说，他由这个集体中来，又回到这个集体中去，并期望在集体中得到升华和拯救；他同集体之间可以说既有差别，又有认同。个体的所有这些感觉到了神的观念中可谓百川归海，我们可以把它们还原成个体之于其种属的关系，而且一方面表现为个体与把其存在的主要形式和内容都遗传给了他的前辈之间的关系；另一方面则表现为个体与确定了这些存在形式和内容在他身上的结构形式和有效范围的同辈之间的关系。如果说这样一种理论，即认为一切宗教都是源于祭祖，源于对先祖特别是英雄和领袖的不灭灵魂的崇拜和仿效，能够站得住脚的话，那么，它就证明了个体与集体之间的这种关系属实，这是因为，我们的确是在依赖前世的一切，依赖父辈施加给后辈的绝对权威。对祖先的神化，特别是对先辈中精英人物的神化，可以说准确地表达出了个体对于前世集体生活的依赖——尽管民族意识中还有其他动机可寻。这样，我们就可以把信徒对于神的恭顺(Demut)——由于有了这种恭顺，信徒对神是感恩戴德，并从神身上找到了其本质和力量的源泉——完全转化到个体与集体之间的关系上去。况且，人在上帝面前也并非绝对一无所是(Nichts)，而是一颗尘粒(Staubkorn)，一种虽然微不足道却也绝非毫无用处的潜能，一种能够容纳那种内容的容器。如果说一种纯粹的神的观念，其本质就在于，存在和欲望，特别是我们内在生活旨趣的一切形式、一切矛盾和差异都能从中找到其源泉，同时也得到了整合，那么，我们可以毫不犹豫地用社会总体性来取而代之；因为所谓社会总体性，正是一切冲动的源头，它把这些冲动作为相互作用的结果传给了我们；相互作用就是指我们身处其中的各种关系，是对我们用于领会相互之间截然不同而又难以整合起来的世界内容



的器官的训练——更何况，社会集体的整合性已经达到了相当的高度，足以被看做是这些不同作用的现实焦点。由此看来，王侯的神圣起源仅仅说明了权力在其手中达到了高度集中罢了；一旦社会一体化和整体客观化对于个体来说达到一定程度，它便会成为超验力量凌驾于个体之上；不管它是一仍其旧，继续完全作为社会力量，还是已经披上神的观念的伪装，围绕着它都会产生这样的问题，即个体究竟应当或必须付出多少劳动，才能履行其义务(Sollen)，处于个体彼岸的原则又能为此做些什么。个体从超验力量那里获得了独立的能力，并确定了这些目标和途径，但是，个体在与超验力量之间的关系中究竟能有多大的

独立性，则始终是个问题。因此，奥古斯丁(Augustin)[奥古斯丁(St. Augustine, 354~430 页)；中世纪著名神学哲学家，著有《忏悔录》、《上帝之城》等。——译注]虽然把个体放到了历史进程当中，但是，面对历史进程，个体就像面对上帝一样身不由己和软弱无力；神人协作(Synergismus)["神人协作"：也称"合作说"，一种主张人在皈依过程中要和神或上帝合作的教理。——译注] 问题才像主宰国内政治史一样贯穿于整个教会史当中。如果说严格的宗教观念把个体看做是恩宠的载体和神的出气筒，那么，社会主义观念则把人当做一般历史活动的产物；这两种观念同样都是在重复有关个体本质和权利的基本伦理问题；个体如果从内心上无法再坚持独立自主，那么，最终还能使他得到满足的，大概就只有献身处于他彼岸的原则了——要么是献身于严格宗教观念意义上的超验原则，要么是

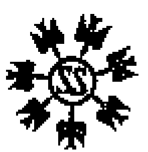
献身于社会主义观念意义上的超验原则。[这里，我采用了拙著《伦理学导论》(第1卷)中的有关论述]

这样来划定宗教观念和社会-伦理观念，最独特的地方就在于直截了当地把神理解为他要求人所必备的品质的体现；与其说上帝拥有善、正义和宽容，不如说他就是这些品质的化身；正如我们所明确指出的，神是完美性的实际表现，他本身就是“善”、“爱”等。在神身上，作为人与人之间关系的绝对命令，道德可以说获得了永恒的形式。如果说，实践信仰是一种人际关系，而且还构成了一种超越于人际关系形式之上的绝对物；整合性是人们共同生活的一种关系形式，而且还升华成体现在神身上的具有人格形式的万物整合性；那么，道德同样也包含着那些已经得到集体认可的人际关系形式。因此，用绝对形式表现相对内容的上帝最终摆脱了相对性，他一方面充当向个体提出要求并满足个体要求的集体角色，另一方面则表现为个体必须完成的社会-伦理行为方式，因而表现出绝对实体性。人与人之间的关系，是一切旨趣的源头，由各种矛盾力量所支撑着，并且表现出十分丰富的形式。这些关系同样也要进人聚集状态，一旦获得独立，并与外在发生关系，我们便称之为宗教——由于这些关系既抽象，又具象，因此，宗教回过头来也正是沿着抽象和具象这样两条路线对它们产生了深刻的影响。认为上帝是绝对者，而一切人性的东西都是相对的这样一种古老的观念，在此有了新的含义：即正是人与人之间的关系，在神的观念中得到了既实际又理想的表达。

如果这些旨在对世界图景刨根问底的研究还想使其有效范围尽可能地包罗万象，那么这里就不能不反过来想一想，这些所

我们的世界图景为何呈现为三维空间；至于我们的观念彼岸是否存在着相同形式的自在世界，则全部交给了其他理论去解决。不过，有一点或许不管在哪里都是能够肯定的，这就是，单纯依靠内部条件，无法解释清楚内在事实，只有外部现实才能说明内在原因。这种或然性或必然性必定会给那些想完全搞清宗教起源和本质的人以当头一棒，但不会对我们产生任何影响，因为我们只需沿着聚集在宗教身上的多种作用中之一种来追寻它的起源和本质。

最后也是最关键的一点是，宗教的情感意义，即神的观念回过头来对内在品质产生的作用，与有关这些观念发生的种种假设毫不相干。这实是对有关理想价值的整个历史-心理学的最大误解。一旦理想和情感的形成不再是什么无法言喻的奇迹，也不再是一种无中生有，于是，就总有那么一些人以为，理想的魅力减退了，情感的高贵降格了——好像把握生成倒使已成的价值有了问题；起步低了，目标已经达到的高度也会降下来；个别因素单调乏味了，会使它们通过相互作用、相互构成、相互交织而形成的产物变得毫无意义。这真是一种荒唐透顶的观念，它认为，由于人来源于低级动物，所以人的尊严毫无神圣性可言；好像人的尊严不是建立在人的现实性之上，人是如何形成的也变得无关紧要；同样，它也总是不遗余力地反对根据那些自身尚不是宗教的因素来理解宗教。它以为，不从历史-心理学角度追溯宗教，便能维护住宗教的尊严，然而，我们完全可以指摘这样认为恰恰暴露了它宗教意识的匮乏。因为，如果认识宗教意识的形成过程就会对它自身造成危害，或只能涉及它的皮相，那么，这种宗教意识很难说有什么内在力度和情感深度可言。如果说，事



现代文化的冲突

无论什么时候，只要生命超出动物水平向着精神水平进步，以及精神水平向着文化水平进步，一个内在的矛盾便出现了。全部文化史就是解决这个矛盾的历史。一旦生命产生出它用以表现和认识自己的某种形式时，这便是文化：亦即艺术作品、宗教作品、科学作品、技术作品、法律作品，以及无数其他的作品。这些形式蕴含生命之流并供给它以内容和形式、自由和秩序。尽管这些形式是从生命过程中产生的，但由于它们的独特关系，它们并不具有生命的永不停歇的节奏、升与沉、永恒的新生、不断分化和重新统一。这些形式是富有创造力的生命的框架，尽管生命很快就会高于这些框架。框架也应该给富有模仿性的生命以安身之所，因为，归根结底生命没有任何余地可留。框架一旦获得了自己固定的同一性、逻辑性和合法性，这个新的严密组织就不可避免地使它们同创造它们并使之获得独立的精神动力保持一定的距离。

文化之所以有历史，其终极原因就在这里。只要生命成为精神的东西，并不停地创造着自我封闭，并要求永恒的形式，这些形式同生命就是不可分割的；没有形式，生命便不成其为生命。尽管如此，如果听任生命自流，它就会不停地向前流动；它的永不停歇的节奏同持续不变的任何特殊形式正好相反。每一种文化形式一经创造出来，便在各种不同程度上成为生命力量的磨

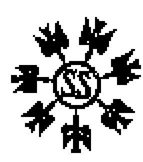
难。一种形式一旦得到充分发展,另一种形式便立即开始形成;经过一段或长或短的斗争之后,它必然会取前者而代之。

历史作为一种以经验为依据的科学,涉及文化形式的变化,旨在发现各种特殊情况下的真正的媒介和变化的原因。但是,我们也能在工作中发现更为深入的过程。正如我们所说,生命只能以特殊形式表现自己;然而,由于它本质上是永不停歇的,所以它永远不停地同自己的产物进行斗争,这一点是不变的,不以它自己为转移。这个过程表明旧形式为新形式所取代。这种文化内容,甚至整个文化风格的持续不断的变化是生命无限丰富的标志。与此同时,它也标志着生命的无穷流动和生命所赖以延续的

形式的客观有效性和真实性这两者之间的矛盾。生命总是持续不断地在死亡与复活——复活与死亡之间运动着。

文化过程的这个特点首先在经济变化中被注意到。每个时代的经济力量都发展了适合其本性的生产方式。奴隶制经济、中世纪行会体制、农业劳动的所有制模式——所有这些,在它们形成之时都充分表现了它们那个时代的愿望和能力。虽然这些制度限制着经济力量的扩大和发展,但经济力量仍然在它们自己的规范和界限以内发展着。这些经济力量通过逐渐爆发的革命,常常及时突破那些束缚它们的形式的枷锁,并以一种更为合适的生产方式来取代它们。然而,一种新的生产方式却并不需要有一种束缚自己的力量。生命自身,在其经济范围以内——由于有其前进的动力和愿望,有内在的变化和变异——总是为这个运

动提供原动力。这样的生命是无形式的，然而又总是不停地为它自己生产形式。可是，每种形式一经出现，就立即要求有一种超越历史阶段和摆脱生命律动的效力。由于这个原因，生命同形式总是处于一种潜在的对抗之中。这种紧张关系很快就在各个领域内表现出来；并终于发展成为一种综合的文化危机。因此，生命便把"这样一种形式"理解为一种强加在自己身上的东西。生命不仅喜欢使这种或那种形式变为无用，而且喜欢构成"如此这般"的种种形式；它还直接吸收这种那种形式使其气势磅礴地奔流向前，正如它刚从生命的源泉喷涌而出，直至全部认识、价值和形式都被归结为生命的直接表现形式，这才停止。



当前，我们正经历着一个历时久远的斗争的新阶段——不是充满生命的当代形式反对毫无生命的旧形式的斗争，而是生命反对本身形式或形式原则的斗争。如果道学家、反动分子以及对于风格非常敏感的人们抱怨的是现代生命中日益"缺乏形式"的话，那么他们是完全正确的。然而他们却并不理解，现在正在发生的事情，不仅是脱离传统形式因而属于否定的、消极的、即将死亡的东西，而且同时还是一种对于主动约束着形式的生命的完全积极的倾向。既然这个斗争在范围和强度上都不允许集中在新形式的创造上，因此便把非做不可的事情装或是出于好心好意，并且仅仅是因为它们是形式就坚决要求同形式进行斗争。这种情况仅仅在某一时代才有可能，因为在那里，文化形式可以被设想成是一块贫瘠的土地，它虽然生产了一切能生长的东西，可是它还是完全被它以前丰富的物产掩盖掉了。

这类事情的确在18世纪发生过，并且经历了较长的一个时期，即从17世纪英国的启蒙运动时期起到法国大革命时期止，并

在这些革命的后面有一种几乎全新的理想:个性解放、理性运用于生活、人类向着幸福和完美发展。新的文化形式在这种环境之下很容易发展起来——它们几乎就像不知什么原因就准备好了——并且给人类提供了一种内在的安全感。当生命以全部可能的表现形式鼓动反对任何固定的形式时,新形式反对旧形式的斗争并不产生我们今天所了解的那种文化压力。

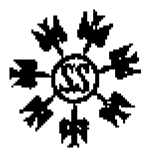
生命这个概念,几十年以前就成为对世界进行哲学解释的要素,这就给我们的工作提供了方便。为了把这一现象放到观念发展中加以考察,我不得不离题远一点。在每一个重要的文化时代,人们都可以发现一种精神由之发生并与之相适应的核心观

念。每一种核心观念都会无休无止地被修改、被搅乱和受到反对。然而它却始终代表着这个时代的"神秘的存在"。在每一个时代,凡是在实在的最完美的存在、最绝对最超验的状态,与最高价值以及对我们和世界所提出的最绝对的要求相联系之处,都有核心观念。随之而来的必然是一个逻辑上的矛盾。无条件真实的任何东西,都不再要求实现。人们也显然不会说:现存的最不受怀疑的存在才应当存在。具有终极性的尽善尽美的世界观和这种概念上的困难并无关系。无论它们在哪里使人犯错误,人们都可以在其他方面相反的存在关系和道德义务相联结之处有把握地找出各自世界观的真正的核心观念。

我愿以最简洁的方式指出这些核心观念中的若干个。在古希腊古典主义看来,核心观念就是存在的观念,一致的观念,就

是实质,就是神性。这个神性,不是无形式的泛神论,而是意味深长的可塑的形式。中世纪基督教取而代之,直接把上帝的概念作为全部现实的源泉和目的,作为高居于我们之上、然而可以任意要求我们顺从和献身的不受怀疑的君主。文艺复兴以来,这种地位逐渐为自然的概念所占据。它作为惟一的存在和真理而出现,然而也是作为理想、作为首先必须体现并坚持下去的某种东西而出现的。这一情况首先发生在艺术家中间,对他们来说,现实的最终核心可以体现为最高的价值。17世纪围绕着自然法则的概念建立起了自己的观念,这在当时实质上是惟一有效的观念。卢梭(J.-J. Rousseau)所处的那个世纪就把“自然”奉若神明,奉若理想,奉若绝对的价值和渴望的目标。直到这个时代的末期,“自我”、灵魂的个性才作为一切新的核心观念而出现,有些思想家把全部存在描绘为自我的创造;另一些思想家则把个人的特性理解为“使命”,理解为人的根本使命。这种自我、人类的个性,既是一种绝对的道德要求,也是一种形而上学的世界目的。不管19世纪的理性主义运动有多丰富多彩,也还是没有发展出一种综合的核心观念——除非我们对这个名目赋予社会的观念,因为它对许多思想家来说集中体现了生命的现实。因此个体经常被理解为社会关系的纯粹交叉点,甚至被理解为像原子一样的虚构。二者必居其一的是,自我必须完全沉没在社会之中:绝对地献身于社会,其中包括道德和一切的一切。只是到了这个世纪的末叶,一个新的观念才出现:生命的概念被提高到了中心地位,其中关于实在的观念已经同形而上学、心理学、伦理学和美学价值联系起来了。

生命概念的扩张和发展被这样一个事实所进一步证实,即



它把两个哲学上重要的对手——叔本华(A. Schopenhauer)和尼采(F.W. Nietzsche)结合到一起来了。叔本华是第一个不在最深入的和最有决定意义的层次范围以内对生命的某些内容和存在的观念或状况提出询问的现代哲学家。相反,他惟一要求回答的是:生命是什么?纯粹作为生命的意义是什么?人们一定不要被他不使用“生命”这一术语而只是说生命的“意志”或意志自身所迷惑。这个意志代表着他对生命意义问题的答案,除了生命以外,它超出了他的全部纯理论推断的范围。这就意味着生命不可能超出它自身以外而具有任何意义和目的。尽管生命被无数的形式掩盖起来,但它始终能抓住自己的意志。由于生命只能包含

在自身以内,还由于它的形而上学的现实性,因此,它只能在每一个表面的目的之中发现无限的假象和最终的失望。另一方面,尼采也是从作为自我独立决定、全部内容都是单独实体的生命出发,而在生命自身之中,不在生命之外寻求生命的目的。这个生命,由于它的本性,总是向着完美和权力,向着从它自身涌现出来的力量和美而不断增长、丰富和发展。它获得更大的价值,不是通过达到事先计划好了的目标,而是通过它自身的发展,通过它越来越大的活力,通过它无限增长的价值。尽管叔本华和尼采之间有着深刻的本质差别:叔本华对生命的绝望与尼采的生命的欢乐截然相反,但他们都不屑于做任何理智上的调解和解决,这两个思想家还共同提出了一个把他们同早些时候所有的哲学家区别开来的基本问题。这个基本问题是:生命的意义是什

么？它纯粹作为生命的价值是什么？只有这第一个问题解决了，才能对知识和道德、自我和理性、艺术和上帝、幸福和痛苦进行探索。它的答案决定一切。它是惟一能提供意义和尺度、肯定或否定价值的生命的原初事实。生命概念是两条判然相反的思想路线的交叉点，而这两条路线又是基本决定现代生命的框架。

现在我想举几个当代的事例来说明我们正在经历(1914年)的文化状况的独特性，在这种状况之下，新的形式总是渴望推翻旧的形式，特别是渴望同这种形式的法则相对抗。甚至当意识似乎向着新的结构进步时，我们还能发现这种对抗。中世纪有传教士的基督教理想，文艺复兴时期有对世俗性的再发现，启蒙运动信奉理性的理想，德国的理性主义则用艺术幻想来给科学润色，同时又用科学知识给艺术提供一个极其广阔的基础。但当代文化背后却是否定性的动力，这就是我们之所以不像以前所有时代的人们的原因，我们虽然没有共同的理想，甚至根本没有任何理想，但却生存一段时间了。

假如你问今天受过教育的人们据以生活的理想是什么，他们之中的大多数人都会根据他们的职业经历给你一个非常专门化的回答。只有极少数的人才会提到支配他们作为人类的文化理想。这是有充分理由的。这不仅是因为缺乏综合的文化理想材料，还因为这种文化理想所必须规定的领域是如此为数众多而不单一，因而不可能凭理智而加以简化。就个人的情况而言，我想首先谈谈艺术。

在被统称之为未来主义所做的各种努力中，只有自称为表现主义的运动才似乎有它自己的轮廓分明的个性。如果我没有错的话，表现主义的意思就是艺术家的内部情感表现在他的作

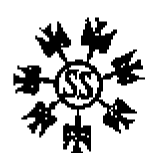
品中时，就跟他所经历的一模一样；他的情感在他的作品中延续和扩张。但人类的情感不可能按照艺术常规来具体化，或按外部强加给它的形式来铸成。由于这个原因，表现主义与旨在模仿存在事件的印象主义毫无共同之处。不过，印象归根结底并不纯粹是艺术家个人的产物，它除了取决于内心世界，还是被动的，依赖于外部世界的。反映这些印象的艺术作品是艺术家的生命和一定客体的特殊性之间的混合物。任何艺术形式都一定会在某些地方影响到艺术家，例如传统、从前的典范、固定的原则。但所有这些形式都是出于对生命的限制，而生命却希望在自身内部创造性地奔流。如果生命听命于这些形式，它在艺术作品中就只

能发现，它已屈服、僵化和被扭曲了。

让我们以最单纯的形式来考虑一下表现主义者的创造过程的模式。根据这一模式，表现主义者的精神变化没有任何阻碍就扩展到握画笔的手上去了。绘画表现这些变化就像举止表现内部情感或叫喊表现痛苦一样：画笔毫无抵制地随着精神而变化；因此，画布上的形象便代表了内在生命的直接凝聚，它不允许任何表面的、异己的东西进入到它的展现之中。表现主义的绘画，往往要在它们似乎与之毫无共同之处的某些对象的后面才能看出点东西，许多人都认为这很奇怪，而且不合理。然而事实上，它并非像以前的艺术家们的偏见所认为的那样无意义。艺术家的内在情感在表现主义的作品中奔流，它可能发源于灵魂内部那秘密或未知的地方；但也可能来自外部世界客观对象的刺激。一

个成功的艺术反应必须在形态上与引起该反应的刺激相似，这一见解直到最近才被接受；的确，全部印象派都是以这一观念为基础的。而表现主义最伟大的成就之一却在于消除了这个观念。这就证明，原因和结果之间在形式上并不需要一致。因此，小提琴或人脸在画家的情绪反应中引起感受，他的艺术可以把这种感受变成一种完全不同的形态。人们也许会说，表现主义艺术家用刺激他生命的模型后面的动力来代替他的模型，它只是一味服从自己向前运动。由于创造性的活动是以一种抽象的但仍然是遵循现实主义界限的方式表现出来，所以，它代表了生命为了自我统一性的斗争。生命无论什么时候表现自己，它都只愿意表现自己；这样，它就突破了由某些其他现实性强加在它身上的任何形式。

公认的现象——绘画，当然有其形式。但按照绘画艺术家的意图，这种形式只代表一种必不可少的弊病。它与所有以前的艺术形式不同，它没有自身的意义。由于这个原因，抽象派艺术也不同于传统的美丑标准，而是与第一位的形式相联系。沸腾中的生命不取决于一个目的，但却为一种力量所推动；因此，它有它超越美丑的意义。作品一旦出现，这种现象就一目了然：生命不再拥有期望于一幅具体化的作品的那种意义和价值。因为它已经独立于它的创造者而独立存在了。然而我们可以说，这个价值被只把表现给自己的生命几乎是忌妒地通过绘画掩盖起来。我们所以对于最近一些主要的艺术家的作品格外偏爱，就可能是基于这一事实。这些作品中的创造性的生命是如此富于独立自主的精神，如此丰满，如此充实，以致可以对传统的或是与其他形式有共同性的任何其他形式不屑一顾。它在艺术作品中的表



现,除了它的自然命运以外,就什么也没有了。虽然作品从这个角度来看可能是连贯的和有意义的,但从传统形式的观点来看,却是支离破碎、紊乱不堪,就像是由一些片断构成似的。这不是老年期没有能力创造形式的例证,不是衰弱的时代,而是相当有力的时代。伟大的艺术家在这个完美的时代是如此纯洁,以至于他的作品能通过它的形式来揭示在他的生命推动下自动地产生出来的东西。形式的独一无二的权力对这样的艺术家来说并不存在。

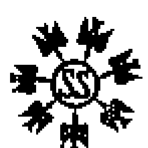
一个完美而有意义的纯粹作为形式的形式能充分表现直接的生命,它依附在生命之上就像它是生命有机地生长出来的皮

肤一样,这在原则上是完全可能的。以伟大的经典艺术作品为例,这一点是毫无疑问的。然而要是我们无视它们,就一定会发现精神领域的特殊性质,其言外之意远远超出了艺术自身的结果。我们也可以这样说,艺术在完美而有用的艺术形式的范围以外,表现了某些充满生气的东西。每一个重要的艺术家,每一件伟大的艺术品,其蕴含的源泉都比艺术所能表现的要更为深广。人们试图不停地形成和打断这种生命。在经典的范例中,这个企图是成功的,而且生命和艺术家完全融合在一起。然而当生命与艺术形式相矛盾甚至摧毁艺术形式时,生命就达到更高的分化和更有自我意识的表现。比如贝多芬最后的弦乐四重奏就是旨在表现内在的命运。过去的艺术形式并没有被打破,而是被某些别的东西所压制,而这些东西又是从其他方面涌现出来的。

就形而上学而言，情况与此相似。形而上学的目的在于探索真理；然而却通过它表现出了更多的东西。由于这里的某些东西经常压制这种真理，由于它所断言的是完全矛盾的，并且能够很容易地被证明是不能成立的，它就不可能被承认了。这可以被列入典型的精神悖论当中——即是说，某些形而上学体系只有为实际的经验标准所检验，才能被给予真理的地位。或许在非宗教的宗教中也有某些成分与此相似；当这个成分达到表而，所有被具体化了的宗教形式——这里却有着真正的宗教——都被摧毁了。这就是异教和背教的内在动力。

人类的产品，或者完全是由精神创造力所产生出来的每一个产品，其内容比起这些形式中所包含的都更为丰富。这就把一切具有精神的事物从一切只是机械地生产出来的东西区分了开来。这里也许可以发现现代人所以对凡·高(V. van Gogh)的艺术感兴趣的原因。人们在凡·高那里，会比在任何其他画家那里更多地感受到远远超越绘画艺术界限的热烈的生命。它有其独特的宽度和广度；它在画家富有才华的笔触下找到的表现途径，看起来不过是一种偶然的现象，好像正因为如此才能赋予实践或宗教、诗或音乐这类活动以生命。这种燃烧的生命一开始就可以直接感受到——它往往同其明显的形式形成判然的对比——这就使凡·高极其令人神魂颠倒。

一部分现代青年所以追求完全抽象的艺术，可能是由于强烈爱好直接的不受限制的自我表现。我们青年们的狂乱的生活步伐把这个倾向推到了绝对极端的地步，而且是青年们首当其冲地代表了这个运动。一般地说，内部或外部的革命冲击所带来的历史性变化是由青年们推动的。在当前变化的特性中，我们与



青年有一种特殊的关联。相反,成年人由于他们的活力的衰弱,越来越把注意力集中在生命的客观内容上——这在当前的意义上也可以叫做生命的形式;而青年们则更多关心生命的进程(prozess)。青年人只希望表现生命力和过剩的生命力,而不管它包含的目的。因此,文化向着生命及其表现的运动几乎蔑视一切形式的东西,并使青年人的生命的意义具体化。

这里应当进行一项同样适用于艺术世界以外的根本的观察。我们怎样来理解当代青年普遍追求原创性(Originalitätssucht)呢?这通常只是虚荣心的问题,是企图去"感觉"自己和他人。这个动机在最好的情况下是热望表现真正的生命。生命真正

惟一的就是它的表现,这种确定性看来只有在我们这个时代才能抓住年轻人,因为这个时代不承认任何传统的东西。承认任何客观的形式被认为会排除人的个性:况且,形式会冲淡一个人的活力(Lebendigkeit),将它凝固,成为一种僵死的模子。原创性再次向我们保证:生命是纯洁的,它并不因为吸进了外在的、具体化的、僵化的形式而被冲淡。这也许是一个崇高的动机,它虽不明确但却有力,而且构成现代个人主义的基础。

最近有一个哲学运动,明确反对传统的哲学表现。在这个运动中,我们可以发现一个基本相同的愿望,我把它称为实用主义(Pragmatism),因为美国就是这样称呼这一著名的理论分支的。我认为这一分支是最肤浅的,而且具有局限性。我们可以建立一种不以现存任何形式为转移的理想的实用主义,从而阐明它同

正确和真实的。决定我们思想的真理价值的既不是它们自身的目的，也不是独立自主的理性。相反，正是生命——有时通过赤裸裸的生存需要来表现自己，有时又通过最高级的精神需要来表现自己——迫使我们把我们的观念分为几类，称它的一极为完全的真理，称其另一极为完全的错误。

这里我们不可能详尽说明这个理论或对它进行评论。我也不关心它是否是真理或是谬误。我只想指出，它是在特定历史阶段上发展起来的。实用主义，正如我们所看到的，使认识(Erkennen) 丧失了它的要成为由独立的和理想的规律所支配的、自由浮动的领域之古老要求。认识现在已经同生命交织在一

起，由这个源泉所滋育，由它的整个倾向和目的所支配，并通过它的基本价值来证明它的合法地位。生命就这样收回了它先前对自主领域的统治权。这可以用一种更唯心主义的方式来重新阐述：过去，认识形式为我们整个思想和感情的世界提供了一个固定的框架或是一幅永远毁灭不了的油画，并要求思想和感情同内在的一致性和自给自足的意义融合在一起。然而现在思想和感情却正消融在生命之流中；并且由于没有给它们提供任何赖以独立或永远有效的抵抗，所以它们日益屈服于生命之流的正在成长和变化的力量和倾向了。当生命的最纯粹的表现被认为是形而上学这一基本的事实，以及被认为是全部存在的本质时，这种表现也就成了核心的观念了。这就远离了知识问题的转化：现在每一个目标都成了绝对生命的一次冲击、一种展示方式

或一个发展阶段。在世界向着精神充分展开的时候,生命便作为精神飞扬起来了,但它作为物质却在下沉。当这一理论通过超越一切逻辑的和推理的可能性而直接把握事物内在真理的直觉来解决知识问题时,这也就等于说,只有生命才可能理解生命。从这个观点来看,全部客观性、全部知识的目的都必须变成生命。因此,作为生命功能的认识过程面临着一个完全可以洞悉的对象,因为它们在本质上是相同的。尽管最初的实用主义只是从主体的观点把世界意象归结为生命,但生命哲学(Lebensphilosophie)并没有为客体也这样做。这里既没有留下作为不以生命为转移的形式,也没有留下作为有自己意义和力量的存在模式。只要停留在这种意象的术语范围内,那么,仍然可以被称为形式的东西就只能由于这个生命所发出的缓刑令而存在。



这个脱离形式本性的运动,不仅在实证主义(positivism)那里,而且在一切充满反对封闭体系的现代情感的思想家那里,都达到了顶峰。在更早一些由规范和形式意识所统治的时代,已经有人把这些封闭体系提高到一种圣洁的高度。封闭体系的目的在于,把最一般概念的全部真理都联合成一个由较高的因素和较低的因素所组成的结构,这一结构从基本主题中延伸出来,并在各个方面都有系统地安排和保持平衡。关键在于,它的独立存在的合理性,要看它的建筑学和美学是否完美,要看它的大厦是否成功地竣工和稳固。这代表了形式本性的最极端的顶点:形式的完美成了真理的终极标准。这正是连续不断地创造形式,又连续不断地毁灭形式的生命所必须防御的观点。

使生命高扬的哲学坚决地坚持两件事情。一方面它拒绝作为普遍原则的机械学:它充其量是把机械学看成是生命之中的

技术。另一方面它拒绝把形而上学奉为独立的东西和首要的观念。生命不愿被低于它的东西所控制;它确实是一点也不愿意被控制,甚至不愿意被那些要求列于它之上的观念所控制。并不更高的生命形式,尽管没有观念的引导也能了解它自己,但现在,这却似乎只有观念从生命派生出来时才有可能。生命的本质就是产生引导、拯救、对抗、胜利和牺牲。它似乎是通过间接的路线,通过它自己的产物来维持和提高它自己的。生命的产物独立地和生命相对抗,代表了生命的成就,表现了生命的独特风格。这种内在的对抗是生命作为精神的悲剧性的冲突。生命越是成为自我意识,这一点便越是显著。

从最一般的文化观点来看,这个运动暗示着脱离了作为人类文化的绝对理想的古典主义。古典主义首先是关于形式的思想体系。这种思想体系把自己看成是生命和创造的最终标准。肯定没有什么更适当或更精确的东西来取代过去理想的地位了。对古典主义的攻击与新文化形式的引进无关。相反,自信的生命却希望把自己从这种形式的枷锁中解放出来,而古典主义不过是这种形式的一种历史表现。

我可以简要地报告一下,在一个专门化了的伦理学领域内有一种完全相同的倾向。对现存的性关系的系统批评被称为新伦理学。这种伦理学由一小群人所宣传,但大家却都有这个意图。它的批评主要是反对当代环境中的两个因素:婚姻和卖淫。它的基本论旨是:性生活的极端个人和极端亲密的意义还由把

导宗教感情的形式被认为不适合于现代生活。其次，这些神秘主义的倾向认为，生命的渴望可以被它们自身之内的客观形式所挫败，并且宗教冲动必须寻求不同的目的和方式。显然，宗教经验界限的严格规定和划分已经被取而代之了。神秘主义追求超越任何个人和特殊形式的神；它探索着不和任何教条主义樊篱相冲突的无限广阔的宗教感情；探索着无形式的无限，探索着只以强有力的精神渴求为基础的表现模式。神秘主义是宗教信奉者的最后避难所。这些人至今未能使自己从所有的先验指引下解放出来，但似乎只可以初步说，从某些限定和固定的先验内容中解放了出来。

这个发展的最具有决定性的例证——尽管它充满矛盾，而且永恒地与它的目的背道而驰——是倾向把宗教信仰的形式融人宗教生命的模式，融人作为对宗教进行纯功能辩护的宗教狂。直至最近，宗教文化一直按照下列方式变化着：一定形式的宗教生活最初在力量和根本特点方面是完全适当的，但慢慢地就僵化了，变得肤浅、狭隘而特殊化了。于是它就为新出现的形式所代替，这时宗教冲动又生机勃发、畅通无阻地向前发展了。换言之，一种新的宗教形式，一个新的信仰系列取代了过时的宗教形式。对于今天的多数人来说，宗教信仰的超自然的目的已根本上去除了；然而他们的宗教冲动并未因而消除。它的有效的力量，从前能够通过比较适当的教条主义内容的发展来表现自己，现在再也不能够通过信仰的主体和被信仰的客体的这种极性来表

现自己了。在这种新倾向向着事物的终极状态发展时,宗教将作为生命的直接表现手段而发挥作用。它将不是类似于生命交响乐中的单个旋律,而是类似于演出中整部作品的音调。完全被世俗的内容——活动和命运、思想和感情所充满的生命空间,往往充满了谦卑和极权、紧张和安宁、威胁和奉献之间的那独一无二的只能称之为宗教的内在统一性。

消耗在这种方式中的生命能够证明它的绝对价值——一种在其他环境下只有通过生命表现出来的独特形式,通过生命具体表现出来的信仰之独特内容才具有的价值。当西来修斯(Angelus Silesius)把宗教价值从所有与某些特殊东西的固定联系中分离出来,并承认它们的生命地位时,他使我们尝到了这种价值的滋味:

圣徒饮酒时
上帝也高兴
好像他也在祈祷和歌唱

然而他在这里并未涉及所谓的"世俗的宗教"。后者自然依附于确定的内容,它是经验的,而不是超验的。它还使宗教生活具有美和崇高、荣誉和抒情等特殊形式。可是,在这里所说的笃信宗教,是否包含每一个冲击的生命的直接过程呢?即无论何时,当生命和客体打交道时,它是一个存在而不是一个有,是一个被称为信仰的虔诚形式吗?然而现在,宗教就像自身一样,它的目的不在于满足外在的需要,而是在一个更深人的领域中寻求连续不断的生命,在这个领域中,需要和满足还没有判然划

分。在这个宗教完美的领域中，它不需要为它规定一个确定形式的目标——正像一个表现主义的画家并不满足于他的艺术依附于外在的主题一样。生命希望像宗教那样直接表现自己，而不需要通过具有一定词汇和句法的语言来表现自己。人们可以用一个大谬不然的悖论来说，精神只有在失去语言之后才能找到宗教信仰。为了保护宗教感情的完整，它必须摆脱一切被规定和预先被规定的宗教形式。

这个意图经常受到连它自己都不理解的纯粹否定形式的批评。虽然如此，可是在这里却遇到了极大的困难：生命只能通过形式来表现自己和实现它的自由；然而形式又必然妨碍着生命

的发展并阻止它的自由。虔诚或是精神信仰的力量是精神的组成部分，是构成精神生活的整体所必须的：它甚至在信仰对象不在的情况下也会影响到精神——就像一个有情欲的个人必须积蓄和证实他的力量一样，尽管他可能根本不会遇到一个值得他爱的对象。然而我怀疑，宗教生活的基本意志是否就不需要一个对象，是否一个纯粹机能的特点及其使命彻头彻尾具有色彩和神圣化的无形动力——这似乎代表着许许多多宗教运动的意义——能永远使它真正满意。这种新的笃信宗教也许只是一个偶然的插曲。许多现代人最感到困难的是，不可能进一步保护教堂传统的宗教，尽管宗教运动不顾一切“启蒙”的东西也在继续坚持。之所以如此，是因为对宗教只能剥夺它的外衣，而不能剥夺它的生命。有一条引人入胜的道路可以摆脱修炼的困境，摆脱

命之间的长期冲突在很多历史时代一直很尖锐，但除了我们这个时代以外，没有任何一个时代能把这个冲突揭示得像它的基本主题一样清楚。

认为冲突和问题只是出于要解决它们而凭空想出来的，这是一种庸俗的偏见。事实上，这两者在生命的组织和历史中都有附加的任务，即有待于其独立解决的任务。这样，它们就有了存在的权利，即使将来不用解决这些任务来代替冲突，而只有用其他东西来代替它们的形式和内容。简言之，这个描述是如此充满矛盾，以至于站不住脚。这本身就是比过去的改革更为根本的变化。过去和现在的文化形式之间的桥梁似乎被摧毁了；我们只有

注视我们脚下未形成的生命的深渊。但也许这个无形式的东西自身就是适合的形式。因此，生命的蓝图被拐弯抹角地付诸实现。生命在战争与和平这个相互对立的术语的绝对意义上是一种斗争；这就是说，绝对的和平，由于它也许包含着它的对立面，所以对我们来说是一个神性的(göttlich)奥秘。

王志敏 译

梅 文 校

宗教的地位问题

现代人既不会忠心耿耿地信奉某种现成的宗教，也不会故做"清醒"地声称宗教只是人类的黄粱美梦，渐渐地，人类便会从中苏醒过来。然而，就是面对这样一种事实，现代人却陷入了极度的不安。他们发现，宗教在其历史发展过程中虽然同深奥的形而上学、情感价值、丰富的伦理以及精神意义之间有着天壤之别，但这些差别涉及的仅仅是宗教信仰的内容，而非其对待现实性的原因立场。作为对不可知的知，作为对超验的直接或间接的经验，无论是印第安人与奥尔穆兹德(Ormuzd)["Ormuzd"：指琐罗亚斯德教中善的化身，光明神阿胡拉·玛兹达的希腊名。——译注]之间，还是巴力与沃登(Wotan)["Wotan"：日耳曼神话中的主神。——译注]之间，或是基督教的上帝与婆罗门祭司之间均无区别。一旦现实性问题对信仰这些宗教形象中之任何一种彻底构成障碍，那么，它势必也会不利于对其他宗教形象的信仰。我在这里所说的现代人，他们坚信，经验世界和我们的皮肤一样伸手可摸，并使我们得以安身立命；我们凭自己的血肉之躯去超越经验世界，并不比我们用任何一种灵魂手段进身彼岸世界来得更加无望。因为宗教信仰的超验者生灵活现，不容置疑，信仰内容必须实实在在，而且，我们想像它有多实在，它就多实在，甚至比经验世界还要实在。关于经验世界，我们或许还能承认它是"我的表象"。我们只要认识到，它是根据我们的认识标准形成的一幅稳定图景，有关该图景

的想像唤起了决定我们在世生活的实践反应，这就足够了。但是，信徒如果想反驳经验论者对其信仰内容无法证实的指摘，认为经验世界同样也不可证明，其存在到头来也只是一件信仰的事情，那么，他们就自己把自己给搞糊涂了。这是因为，单纯认识到福祉盛事（Heiltatsachen）是“我的表象”，如果其绝对现实性完全是另外一个样子，或根本就不存在，那么，它们或许就同经验世界一样名不副实，这是远远不够的。耶稣要不是拥有丝毫未受到认识论前提干扰的完整现实性，就根本不可能拯救我们。福祉盛事的现实性来不得半点含糊。现在的某些所谓精神贵族们，说到底，就是像本文开头所指出的那样对待宗教，他们无视信仰内

容所具有的决定其在一切现有宗教中所发挥作用的强烈现实性。他们是在拿“神”的观念、耶稣的超验意义以及永恒性开神秘主义和浪漫主义的玩笑，还振振有词地援引返祖情感（atavistische Gefühle）和悠久历史效果作证；他们万万没有想到，就是在该传统中，至关重要的一点，即超验的绝对现实性被抛到了一边——他们这样做，可见是打着信仰的旗号，干着非信仰的勾当，真是欲盖弥彰。

上述之徒面对一切现存宗教的内容，信与不信，均是畏首畏足。撇开他们不说，现代人的处境也十分迷茫：一方面，信仰内容的确存在；另一方面，他们的知性又无法断定这些信仰内容的存在——他们认为应当把这些拥有最高精神价值和最为卓越的思维力量的宗教内容看做是绝对不容置疑的现实性。他们必须充

分地意识到，自己迟钝了一步，从而使他们在自己断言一无所有的地方，无法感知到其他现实性的存在。

现代人面临着既失去对自身理性（绝非科学论证意义上的理性）的信仰，又失去对伟大历史人物信仰的危险；这种情况之下，他们身上只有一点尚属真实可靠，即对宗教的需要，说得婉转一点，就是迄今为止已经得到宗教满足的那些需要，毫无疑问还在其手上。启蒙也有盲目之处，它以为通过对宗教长达几个世纪的批判，已经把人类有史以来便控制着人，而且从原始初民直到最文明的民族概莫能外的憧憬(Sehnsucht)彻底摧毁了。然而，这样一来，当前绝大多数文明民族的尴尬处境也就完全暴露出来了：需要的力量不断地驱使着他们，他们又把迄今所能提供的，但只有眼下才能兑现的满足看做是纯属幻想，有了这些满足，他们却反而身陷虚无，不能自拔。宗教在始终不断地新陈代谢，就像一棵树不断奉献出成熟的果实。当前的巨大收获并非这种或那种教义，而是超验的信仰内容本身完全被标上了幻想特征；幸存下来的不再是寻找新的满足的超验形式，而是更为深刻，因而也更为难得的需求(Bedürfnis)，这种需求只有超验者才能满足得了，而且，它本身就是一种灵魂现实性，只是在扬弃信仰内容时失去了活力，好像半途夭折了。

这里，除了彻底改造内在态度之外，别无其他出路。果真如此，我们首先就得阐明康德所开辟的转向：即把宗教当做灵魂的一种内在活动。这种观念跟那种把宗教看做是内在存在、内在行为或内在情感与一种具有超越精神的此在之间的某种中间物或混合物的观念针锋相对。灵魂与超验者之间如果真的存在某种关系，那么，宗教无论如何都是发生在其中的灵魂一边。用康德

的话说，上帝之难以“进入我们的内心”，恰如事物之难以“进入我们的想像力”。在这种情况下，敢于坚持灵魂与上帝同在或兼容的，只有形而上学和神秘主义。但是，一旦宗教具有一种独立于思辨之外的明确意义，那么，它就是我们灵魂中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分。宗教天性(religiöse Natur)在本质上和情欲天性(erotische Natur)是一样的。情欲天性无论如何最终似乎都要有所独钟，但在独钟之前就已经拥有了作为情欲的规定性，而且一般不受其任何一种个别表达的影响；同样，宗教天性最初也是一种天生的规定性，在感知和塑造生命方面，宗教天性一开始就与非宗教天性表现得不一样；即使把宗教天性放到

一座没有任何神性言语和概念的孤岛上，也同样如此。这个道理再简单不过了，因此我这里想着重考察最严格意义上的“宗教天性”。纯粹的宗教天性意味着，宗教拥有它不仅仅是作为一种财富或能力，而是说，其存在是一种宗教性的，它发挥的是宗教功能，就像我们的肉体施展有机功能一样。对存在的这种最终规定性来说，不但教义是其随机应变的内容，灵魂中的那些鲜明的个性同样也是：诸如依附情感和期待热情、恭顺和憧憬，对世俗的淡漠和对生命的规整——所有这些尚非教徒身上最深层的宗教天性，而是从其存在中生发出来的东西；教徒拥有它们，就像艺术家拥有幻想和技巧、敏感性和表现力；但是，真正使他们成为艺术家的存在实质和不容进一步细分的同一性可以说还是深藏不露。我发觉，传统观念总是用“一般”潜能，诸如“情感”、“思

维”、“道德要求”或“情欲”等来确定并描绘人的宗教虔诚。然而，宗教虔诚事实上是宗教灵魂的基本存在，它规定了灵魂的一般品质以及特殊品质的倾向和功能。宗教的基本存在可以说只是后来才产生需求与满足的矛盾——当然不是在该词的世俗意义上来讲的，就像艺术家的存在表现出创造冲动与客观作品结构之间的相互作用。

随着宗教的基本存在分裂为需求和满足，作为教徒本性的宗教虔诚于是便和宗教对象的客观性形成了对立。人格中无时不在的宗教存在进人到需求、憧憬、情欲的心理阶段时，便希望有某种现实性能充实它。此时此刻，一直被人们强调具有造神功能的灵魂活动，比如怕和难、爱和依赖、对尘世幸福的追求和对永恒拯救的渴望等开始各就其位。但是，只有当内在的宗教天性彻底地表现出需求和承诺的分化形式，并进而追求某种现实性，追求信仰一个相应的神时，原始问题才完全崭露出来。所以，只有这个时候才能提出宗教的真假问题；如果我们把宗教理解为人的天性，那么，宗教的真假问题也就毫无意义；因为存在没有真假之分，只有信徒信仰的现实性才有真假可言。人们感到，在像“我信仰上帝”这样的表白中类似“知”的因素既多又少。这就说明，对某种更为深层的东西来说，对虽然异在于知、但依然自在的更高存在来说，信仰主体与信仰客体之间的截然对立，不过是第二性的分离，也不再是对它们的准确表达。试图从神秘主义角度把神称为“绝对无”与一切具体的个体相对立或“超验存在者”，同样是在回避神的现实性问题；其实，该问题也不再在于宗教根源或宗教作为存在之本的发生层面上。但是，人是一种具有需求功能的生物，他一开始存在，便有了占有欲。因而他的主体

一开始就把他给客观化了，因此，宗教的生命过程，作为个人的深层存在规定性，马上就成了信徒与自为存在的信仰对象、追求者与保障者之间的关系。这样，宗教虔诚本身也得到了现实性形式：也就是说，这样一来，祈祷、巫术、礼拜等也变成了具有实际有效性的手段。由于主观的人直接面对神的客观现实性，所以，整个“真值问题”，即围绕着正确性与虚幻性的争论由此展开了，宗教存在在其转型阶段上分崩离析了。

历史证明，宗教的这种转型对于现代人来说是不可避免的，其结果就是“启蒙”的兴起。启蒙断言，“现实性”中除人之外还存在着某种形而上学之物、超验之物和神圣之物，若非如此就是，

如果科学精神不允许此类现实性存在，那么，对它的信仰就纯属主观幻想，对此，只有心理学能够解释清楚。启蒙的这种非此即彼态度如果打算反驳形而上学，即心理学无法推论的东西的话，就大错特错了。因为还存在着第三种可能性，即信仰作为灵魂中现存的事实，本身或许就是某种形而上学！——因此，信仰中洋溢着并表达着某种存在，这就是宗教存在，其意义与信仰所获得或创造的内容毫不相关。人在面对某种超越一切经验的形而上学-神圣之物时，并非总是或只是为了投射其心理活动，像恐惧和希望、冲动和获救需求等，同时也要把他身上处于一切经验彼岸的所有形而上学特性都投射到其中。如果说，可计算的世界因素的活动依靠的是这样一种绝对事实，即世界无论如何是存在的，而且，其过程有一个明确的开端，那么，一般也能计算的一切

心理活动同样也是依赖于完全可以计算的精神存在和精神所在；心理级数的形成基础，是不能再到级数内部去寻找的。费尔巴哈(L.A. Feuerbach)沿着其思路本来能够认识到这一点，可他却半途而废了。对他来说，上帝不是别的，就是人本身，人身陷需要囹圄，便发自内心地进入无限之中，向因此而产生的神寻求帮助。“宗教就是人本学。”由此，费尔巴哈转而坚持认为超验性是彻底完蛋了，因为他发现人的灵魂中只有经验之流在涌动。[在费尔巴哈的整个思想中，宗教问题占据着中心地位。他主张，宗教的秘密和真理在人本学中，以为神学的真正意义就是人本学，因此，他把上帝的全宇宙的、超自然的、超人的本质降低到人的人本学本质，把神学降低到人本学的水平。换言之，把人神化或把神人化了。请参阅费尔巴哈：《基督教的本质》，见《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，北京，商务印书馆，1984。——译注]但是，费尔巴哈本应能够推论出，形而上学价值，即超个体性正在人的宗教本质当中。当然，无论是人的神化，还是神的人化，都必须彻底予以拒绝，因为二者都会对在其各自水平上必定形成对立的立法(Instanzen)耿耿于怀，并极力加以扭曲。但是，我们可以通过在与其对象同时产生的灵魂信仰中，把灵魂的宗教存在当做是超越于这种关系之外、不受主-客体矛盾干扰的绝对者，来彻底克服二元论。如果说，我们意识中的空间观念不允许我们再做意识之外还存在着一个现实的空间世界的推论，更确切地说，正像康德所正确指出的，这种空间观念本身已经包括了所有一切空间现实性，那么，主观宗教性则不能保证，在它之外还会有某种形而上学存在或形而上学价值存在，恰恰相反，它本身就是这样一种形而上学价值，作为一种现实性，足以意味着一切超验之物，意味着一切深层之物，意味着一切绝对性和神圣性，所有这些，宗教对象身上仿佛早已荡



然无存。我们可以把宗教存在的这种转向与伦理学进行比较；伦理学不是到个别行为内容中，而是到“善的意志”中去寻求道德意义；“善”是意志过程中不容进一步划分的基本特征；“善”虽然决定着其目的的抉择，但这些目的绝非由来便善，它们也没有赋予容纳自己的意志以这种特征。恰恰相反，作为我们内在的本能构成力量，意志赋予内容以道德价值；这些具有一定实质意义的内容出现时，我们显然从未能够从中看到道德价值的存在。同样，宗教内容中的宗教性凭肉眼永远也无法识别出来：神的观念只有通过思辨才能产生出来，或者说，才能得到信仰，而教义只能通过启悟，拯救只能依靠幸福冲动。只有这种我们所说的宗教

性的特殊内在存在所创造或仿造的一切，才称得上是宗教。如果说，虽然命运多舛，使得某人唾手可得的道德价值也无法实现，但是，他的“善的意志”中仍然包含着丰富和完美的道德价值；那么同样，尽管知性契机或其他契机从中作梗，使得宗教价值本来能够深入其中，并进而使之成为宗教的一切内容毁于一旦，宗教价值却依然完好无损地保存在灵魂中。

但是，宗教存在绝不像某种自然美或艺术美那样死气沉沉、神秘莫测（qualitas occulta），具有以偏概全的隐喻性；宗教存在乃是整个生机勃勃的生命本身的一种形式，是生命磅礴的一种形式，是生命的外在表现形式，也是命运得济的一种形式。如果宗教人——或作为教徒的人——在劳作或享受，在希望或恐惧，在悲哀或欢喜，那么，所有这一切都具有一种自在的定性和韵

律，一种个别内容之于整个生命的关系，一种相关性与无关性的平衡——它们完全不同于实践人、艺术人、理论人的内在体验。在我看来，以往宗教心理学理论错就错在认为，一旦这些内容进入到真正的超验领域当中，一旦它们在自身之外塑造起一种神性，宗教性便出现了。这就意味着，只有当做为那些纯粹经验的内在体验的结果、扬弃和物化的神圣信仰回过头来对生命产生作用时，生命及其内容才成其为宗教性的。反之，我坚信，那些真正能够称得上是教徒的人，他们的灵魂过程发端伊始，可以说就已经打上了浓厚的宗教色彩，这就好比高贵者的一举一动天生优雅，这种特性是他们与生俱有的，而不是通过对毫无特色或其他特色的活动内容后天加以雕饰所能获得的。在宗教生命范围内，只有后来进行一种抽象，才能把宗教与生命分离开来，这种抽象主要是随着这些把宗教存在从生命中蒸馏出来，并替自己经营起一方独有天地的特殊产物的出现而被激发起来的。它们包括超验世界、教会教义学、福祉盛事。由于宗教虔诚几乎都被这种纯培养(Reinkultur)所垄断，所以，它可以同生命分离开来，并能够把其作为一切生命内容的一种体验形式和结构形式的能力，转换成其他生命内容之外的个别生命内容。因此，对于所有那些存在本身很少或根本就不具备宗教性的人来说，教义就成了他们实现一种宗教实存的惟一可能性。在他们身上，宗教并不作为其内在形式规定生命过程；因此，他们势必要把它当做与其自身形成对立的超验者而拥有。这样，宗教在他们的生命中无论是实质上还是时间上，甚至连空间上都有了具体的定位：他们把其宗教活动仅限于周末到教堂参加礼拜，而这也成了把宗教性从生命分离出来的写照。只有当宗教取代生命本身而成为生命



生命内容之外的东西,它实际上只与一切思维、行为以及感觉紧紧地联系在一起;反之,没有这些思维、行为和感觉,它照样能够存在,而且其内在发展过程丝毫不会发生改变。但是,正如一个理性的人不仅在其情感和憧憬中伴随着合理的思考,而且把一开始就发挥基础功能的知性规定为其灵魂的发生方式,只要人们过着一种宗教生活,也就是说,这种生命不是“由”宗教来完成的,相反,它的完成就是宗教的实现,那么,宗教的地位问题也就迎刃而解了——更不用说其生命的实现“出于”宗教,也就是说,考虑到了生命之外的任意一种客体;因为不管这种生命在何种意义上是宗教的内在过程的产物,它本身都受到了批判;然而,正如我已经提到的,一种天生的宗教存在很少会遭到批判,就像任意一种存在不同于它的信仰观念和知识观念,一般不会面临批判追问。宗教人面临的关键问题就在于:如果宗教需要的对象——不仅仅是历史对象,而是“一切对象”,不管对它们做出何种反应和如何对它们加以现代化,都不可能再得手,他们整个存在的宗教形态难道就没有必要使他们意识到,其生命的意义已经得到充分的实现,也就是说,无法再从超验对象那里得到滋养的形而上学定量(das metaphysischesche Quantum),作为这种存在的意义已经自己回到了他们身边。——这样拒绝任何一种教义,哪怕不是出于对教义的憎恨,也与宗教“自由主义”毫无关系,因为宗教“自由主义”一直都是把宗教本质寄托在内容当中,而且,只允许个人自由选择内容。

如果宗教可以沿着这样一条路线发展,那么,它就会遇到这样的问题,即该路线似乎只向特殊的宗教天性开放。正是对于这种特殊的宗教天性来说,那种疑惑丝毫没有得到深入的挖掘。它

富创造力的人来说,内在的宗教虔诚牢不可摧,而且气势磅礴,以至于它不厌其烦地塑造整个生命,其生命的形式超越了其所能拥有的一切内容,成为一种超生命(Überleben),它的充盈和激昂是宗教存在所不能独自承担得了的,为此,它把自己放到了无限之中,以便让无限接过去,因为它不认为自己能够主宰自己的广度和深度、极乐和绝望。但是,数不胜数的人还是绝对能够遇到神,神在他们面前是作为一种在多数情况下能够真正有效地唤起其有限的或朦胧的宗教潜能的客观现实性。即使批判剥夺了神的那些宗教潜能,它们也还一直保持着神的源头和神所表现出来的形而上学价值;然而,这些人却因有了神而丧失了一切,因为跟具有自制力和创造力的个体不同,大众需要的完全是另一种意义上的"客观物"。当前处境的巨大困惑及其未来取决于,普遍类型的宗教虔诚能否实现由天国实体和超验"事实"向生命的宗教结构和内在现实性——哲学上称之为我们实存的形而上学意义的自我意识——的转向;而且,随着这种转向,一切超验的追求和奉献、幸福和失落、正义和仁慈,可以说不再雄踞生命范围之上,而是退居生命范围之中。那么,所有这些努力对于把宗教价值永远地固定到历史信仰的现实性中来加以保存,又能有何帮助?人们曾经试图走康德的道德化途径,从严格的道德要求中强行得出一种具有完全不同的可靠性的宗教信仰世界;或试图走神秘主义道路,使宗教对象变得十分朦胧,以至于根本无法证明它们不存在,反掌之间,也就证明了它们是存在的;再就是运用天主教手段,把其巨大的组织放到个体与拯救事实之间,使得这些事实具有那种惟其独有的现实性,个体则被剥夺了认真(Fürwahrhalten)的权利。但是,最终能够超越所有这些

手段和中介，并使其信仰内容经受住存在或不存在的猛烈追问的，大概只有精神途径。毫无疑问，不但历史宗教，其他一切就其作为有关世俗彼岸的超验事实的原则而言与历史宗教处于同一水平之上的宗教，都必须做出这样的答复。但是，由于创造那些宗教形态的潜能在其突发期间未能同时进入其中，这点同样毫无疑问，因此，宗教的命运看来必须进行彻底的转向，才能为那些潜能提供另一种证明形式或评价形式，也算是对超验形态以及与它们之间的关系的创造；另外，转向或许还能重新赋予自发地进行创造并活跃在那些形态中间的灵魂的宗教存在以形而上学价值。

上帝的位格

关于上帝的此在(das Dasein Gottes)的各种讨论,往往以正面肯定者的阐明告终:他虽然不能说明上帝是什么,但他却相信或者知道上帝在。这并非神秘主义者的上帝即"空无"的观念[指德国中世纪后期以艾克哈特为代表的神秘主义的观点。——译注];因为,这一观念不愿让人对上帝做出任何具体的规定。具体规定必然带有某种片面性、局限性和排他性,这势必会否定神性原则的包罗万象、无处不在以及绝对的性质。神秘主义的所谓神性的"空无"意味着,上帝绝非个别(Einzelnes),正因为如此,他是一个整体。但是,最初提到的那个论断丝毫没有泛神论的意味,它包含着一种奇特的不合逻辑,即断言某种人们根本无法对之有所言说的东西的实存(die Existenz)。批评者也许会立即反驳:凭什么把这种东西称为上帝呢?上帝是一个空洞的词,尽管他断言了自己的实在性,但却无法用任何方式说明。在这个名称下到底什么是实在的。这种行为的心理原因也许在于,对于现代人来说,上帝的概念已承受了如此众多的参差不齐的历史内容和种种解释的可能性,结果,只剩下一种再也不能用任何内容来确定的感情。比起那只是抽象的概念,即可能只是作为上帝概念的所有那些不同规定的共同性来说,这种感情要普遍得多。人们把下述情况称为宗教信仰的极端:几乎可以说是只相信,还没有说出信仰的内容时,信仰的这种形式就在灵魂中起作用了。从客体方面来表达就

是：存在之问题或事实在宗教意识的逻辑中获得了特权，可以说，现存在耗尽了它的内容；首先是巴门尼德(Parmenides)在直言不讳地强调这一点。对于巴门尼德来说，存在仅仅是包罗万象的、统一的存在，而所有的规定，所有的这个和那个事物，都是无本质的、不存在的。因此大家的兴趣在此都集中在上帝的存在上面，而上帝的存在——尽管采用这种抽象的表达方式看起来肯定很奇特——也会在这种存在思想的深渊中销声匿迹。这一客观的方面和前述主观的方面相反相成：信仰的对象就是存在。理智、直觉和传统构成了实质和形式(das Was und Wie)；但是，这个似乎已经明确地给定的构成物依然不确定，仍然是一个观

念的、值得追问的概念。只有信仰才能使之具有存在的确实性，对于仅仅具有质量和数量上的规定的理智和想像来说，存在是根本无法把握的。可以说，信仰就是感受器官，正是通过这一器官作为存在的存在才传达给我们。

在这种紧密的关联中，存在只对信仰开放，而仔细看来，信仰也只指向存在。这种关联可以说标志出宗教意识的一个极点。在另一个极点聚集着就其内容而言乃是建设一个宗教世界的精神力量，聚集着关于神性存在的各种规定，聚集着救世的事实和行为的命令。所以，在宗教生活现实中，宗教内容和对这些内容之现实性的信仰肯定会理所当然地直接成为一码事，不过，在分析时，而且不仅仅在分析时，它们却是两码事，因为，信教的人和宗教哲学家分别站在两个极点。对于信徒来说，信仰是基本的，

尽管他直到自我牺牲时都在为信仰内容的真理作见证，但对他来说，信仰的内容却可以说是次要的。这一点一方面正如在许多深禀宗教素质的人对每条教义所采取的冷漠态度上表现出来一样。另一方面也在教义对历史处境那永远变换不定的偶然的依赖上表现出来——因此，虽然誓愿的内容不同，但誓愿的位格的宗教存在毫无疑问都是基本相同的。他们的现实信仰作为宗教的形式，尽管其内容可能千差万别，但信仰本身却不会变化。另一方面，对宗教哲学家来说，当这些内容变成构思的对象、心理解释的对象和逻辑批评的对象时，那么，不管这些内容是否有人相信，也不管它们是否现实，也就无关紧要了——这正如数学家对几何图形作必要的修正时，并不顾及它们的对应物在实在空间中是否能够找到，也不管它们和它们那些在实际意识过程中由他发现的诸规律性起什么作用。

因此，我就在这里，在并不做出宗教决断的这种哲学内容中研究神性原理之"位格"概念，因为这种哲学仿佛只是内在地对宗教内容——它们的意义、关联和逻辑的尊严做出判断，而不对它们的现实性做出判断。各种迥然不同的立场也许都像极其坚定地反对上述概念一样，极其坚定地表示不反对这一领域的"位格"概念吧。该概念对于"启蒙"是一个证据，它证明在宗教中仅仅涉及人性的神化，而泛神论和神秘主义则相反，它们把这一概念作为神性的拟人化加以否定。不过，还有一个摆脱两种批评的更为高层的观点。尽管人的位格存在(das Person-Sein)是心理上产生"位格的上帝"的偶然原因，但该"上帝"的逻辑的和形而上学的基础却与此毫不相干。

那么，什么叫位格呢？依我看来，就是肉身肌体的形式通过

其延伸到灵魂此在而得到的提高和完善。肌体是肉体此在的一个片断,这一片断的各个部分处于密切的相互作用中,比起我们称之为无机要素的任何一种联合来,这种关系要密切得多。"生命"就在一个整体范围内循环,在该范围内,每一部分都被其余部分决定,由于这种动力性的联系,我们便把该范围说成是一个"统一体"。从这种客观的意义上来讲,"统一体"对任何一种无机物都不适合。一块岩石或者一块金属由于是一个能让人从它身上引出概念的样品,所以,它只是用数字来表示的"一块";如果用机械的方法把它分裂开来,那么,每一部分自身又会成为岩石或者金属,而且就像先前它们是更大的团块时那样,它们在同样

的意义上成了统一体——而一个生物如果在切碎前是整体的话,那它在被切碎后的任何部分却不能成为先前意义上的统一体。在整体中,肉体有肌体的成分相互决定着彼此的形式和功能。但就是这一整体也并不完整,因为该生物同它的环境处于持续不断的交换关系中。看来,它在接受和给出的过程中被吸收到了一个更大的整体之中,因此严格说来,不能把它当成一个统一体,即一个自满自足的、出于各个部分的关系相互完全可以理解的整体。但是,当自觉的灵魂在有机体内形成之时,它的内容就会表明相互联合和相互制约的程度,这个程度将远远超出那个肉体的统一性。这种情况是由精神同肉体的根本区别产生的。在肉体中,原因在结果中消逝殆尽;这一原因出现之后,那一原因就会被替换,就会变得无关紧要,这样也就根本不可能进行任何

去，所以这里就会出现似是而非的悖论：现在影响过去，而过去又影响现在。在我们的当下意识状态中，瞬间新产生的内容通常只能是最小值。当下意识状态主要由回忆的表象提供营养，它的总体形象来自于相互影响，或者说来自介于这些在某种程度上代表着迄今为止我们整个生命的表象和当前仍在产生着的表象之间的相互影响。这样，我们在意识范围内就有一个交互影响，就是说有一个有机的、个人的统一体，这统一体在整体方面远远超过我们的肉体本质(Wesen)。我们也将不得不考虑正处于持续不断的相互影响中的、有意识的过程以任何方式建立在其上面的下意识过程。当然，机械论心理学的图景是不正确的，因为

该图景要把不断上下浮沉着，分而又合、合而又分的“表象”变成本质。这一图景只能在这样的情况下出现：从内在生命持续不断的统一之流中抽象出那些能合乎逻辑地表达出来的内容，并以某种方式让这些内容为肉体所掩盖，使得它们在一定程度上能独立存在，这样，就此方面来看，才能使这种生命构成一个整体。“表象”作为一个有界限限定性的、自为地活动着或忍受着的成分，简直是一个地地道道的神话。尽管如此，目前我还没有看到避免精神(现象)观察的这种两重性的途径：总有一天，这会成为一个在无界域的生命统一体中展开的过程——但它同时也是一个我们必须在形形色色的情况下经常设想的那些相互排斥的内容的复合体，尽管我们并未忘记上述神话的符号性质和投射性质，尽管我们不能认为处于第一次出现与后来复制之间的“表

"回忆"——就是这些情况已经在妨碍内容的统一体，即那种我们也许会借此成为绝对意义上的位格的统一体了。正如有机体的观念只是在一种绝无仅有的表象中，即在世界整体的表象中——因为这个整体自身按照其概念没有任何身外之物，然而正是这个身外之物却可能会突破它所有要素的完美无缺、自成一体的相互影响——才完全实现一样，上帝的概念就是位格的真正实现。在形而上学地、自成一体地虔诚想到上帝时，上帝并不知道人的时间形式中的"回忆"，这种回忆往往包含着自己的对立物——遗忘。对于上帝来说，不存在过去，因为过去只是残缺不全地把自己的内容流传给了当前状况的相互影响；谁不需

要"回忆"，谁就不会有时间，谁的存在的整体和统一就不会落入自己一时消遣的碎块和裂缝中。人们曾经称上帝为"永恒"，称上帝为摆脱了时间制约的存在，这永恒和存在就是他那绝对的个体存在(Personlich-Sein)在其中成为可能的形式。通过这种存在，上帝并不会人化，但却正好表明人尚未上升到这一点：即整个此在内容绝对的连接性和自满自足。作为整体之部分的生物，如人那样，决不可能是完美无缺的位格，因为它要从外部得到营养，然后把它交还给外部——这种营养在并存的形式中，正是我们的生存对于连续的形式中之回忆的依赖。每一生存者实际上没有一时一刻是自成一体，每一生存者都依靠过去和未来，因此没有任何生存者是真正完整的自己。声称上帝即位格，是就人把上帝放到他自身的局限性中来这一尺度而言，这简直是绝大的

错误。因为，限制人的，恰恰在于人仅仅是整体的一部分，而不是整体，人的此在因为自己在时间中被分离，只有通过回忆来连接瞬间，因而无法成为集中的统一——正是这一点妨碍着他真正的位格存在。上帝的观念是真实的整体、无时间的一劳永逸，是它所有此在瞬间的绝对联系，正是从这一程度上讲，上帝远远超越人，并填满了位格的概念。正如我们已将自己不完善的统一浓缩成自我，而自我以莫测的方式拥有不完善的统一一样，世界存在的实际统一会凝聚为彻底的自我形式，凝聚为绝对的位格，有人讲：作为位格的上帝就是作为上帝的位格——这大概是真的吧；只不过，这并非人的渺小位格，而是实现了位格规定性的那个不起作用的理想，从而也就迎合了宗教感受的那个世界的伟大位格。可以说，当这种感受涉及大全的形式时，在由该感受聚集起来的个别性的彼岸，该感受的对象就是上帝，整体的意义就与这位上帝紧紧结合在一起。

还应当强调的是：不管这一上帝客观上存在与否，或者主观上是否为人们所相信，都与上帝概念这一纯观念的规定性无关，上帝的存在与不存在根本不是问题。但不管怎样，都要把涉及神性原则的泛神论与位格论理解之间进行的抉择同那种规定一道建立在新的基础之上。如果人们要认真对待位格的概念——这样一来，位格就不是我们存在的局限性，而是我们的存在仅仅在有限范围内分享的、恰恰是我们作为受局限的生物不能以此形式出现的东西——那么，这一概念就只能在某种绝对的存在身上实现自己，要么它就是具有世界之总体的一致、实体或上帝，要么它就意味着世界的总体要素，相当于实现本质的原动力。只有泛神论思想才使上帝概念中的问题和矛盾进一步显露出来，

而上帝概念的位格形式也提出了解决这些问题和矛盾的办法。

神性原则的意义在所有宗教史的绝大部分篇幅中与下述观点联系在一起：上帝与信徒及其世界相对峙。首先，人们所屈从的上帝是强有力的；从最原始的迷信到极精微的基督教的冥想，这一动机成了此在的某种自立性的前提。权力在此在身上证明自己具有塑造一切、战胜一切、左右一切的能力。一个与此在融为一体的上帝，因为不具有施展那力量的对象，所以也就不可能有力量。为了爱的动机，大量需要上帝与个体存在之间的这种对立。假如神秘的激情要同它的上帝融为一体，要消除另一种存在的任何限制，那它在通往这种结合的途中，每走一步都可能会觉

得更加广阔、更加深刻，在上帝的爱中也会感到更多福乐——但是，该激情在完全达到目的这一瞬间时，却会在一个空白中看到自己，因为在这一绝对统一体中，只不过是它攫住自身而已。二重性完全消逝之时，也就是给予和领承、爱与被爱的可能性消失之日，犹如灵魂曾处于某种状态一样，就连宗教的至福也与这种可能性紧紧相连。甚至就在这种寻到和占有之处，那正在探索的渴望还在内心的某一层面上鸣响或者回响，上帝心中的安息只能在某种被感觉到的遥远中获得。不过，这种要求爱——而首先是要求力量的对立，同神性存在的绝对性却不能协调一致，因为，事物的各种自立性，事物中上帝的各种非存在，都是上帝的不应当有任何界线的力量的界限。假如没有上帝的意志，麻雀是不会从房顶上掉下来的——但这并不意味着，上帝作为世界常

情的一名积极观众,不能违背这意志,而是相反,他明显是一种在各种事件中起作用的、作为推动力的力量。既然万物都处于不停的运动中,既然所有表面的物质性都在不断振动——那他还能是什么呢?如果世界就是运动,上帝就是各种运动中运动着的东西,那么,世界除了他之外,就不会是任何别的东西。由于人类造物主的意志才变成的杰作,当然不会融合到这种意志中去。它已经在某些方面成了与他自己不同的一种东西;不过,只是因为人遇到(vorfindet)一种存在、一种物质时,他才在物质上发挥作用。假如上帝真的万能,假如一切皆由他的意志决定,那么除他之外,就不会有任何别的东西,他就是万物的存在和生成。因此,如果现实的各个点应当在不同程度上由他的意志决定时,如果各种现象在这里或那里表示"上帝的手指"时——而另一些现象则在固执的自由和"被上帝遗弃"中避开他——存在和生成就完全是随心所欲的。难道说这不意味着我们认识的各种区别把我们目光的盲目与敏锐之混杂带进现实当中去吗?假如某一点是神性意志的显现,那么,每一个别的点也会如此。一方面是宇宙严格的规律联系,另一方面是上帝的统一体,它们都不准世界在不同领域与上帝有不同的关系。如果说麻雀从房顶上掉下来是上帝的意志,那么,下面的情况就是不可避免的结果:世界完完全全包含在上帝的统一体中,在他与统一体之间绝不可能有对立,不可能有另一种存在。

这个辩证过程远远越出了泛神论中的因果性的上帝概念,这一过程在如此解释的概念中无法停留,只能发展,因为必不可少的宗教价值同上帝与世界、上帝与人之间的对立和特殊存在紧紧相连,所以,上述过程带着它的震动进入到严肃对待神性原

规定也同样不是神的拟人化论。因为,我们也可以体验一番仅仅在我们身上才有的那种整体与个别之间既包含又分离的既存关系,所以这种关系就其意义而言,是一种普遍的、与某一确定的此在毫不相干的、能以各种尽善尽美的方式得以实现的本质形式,是一个范畴,我们为了能够直观和表达我们的存在,就要把该此在的直接事实归人这一范畴。神性的位格化论必须以此为前提,这就是:要把一个来自人的经验和生存的、原则上受到它们约束的概念转换为超验的东西。反之,如果让某一概念按其意义高踞于人的生存之上,如果一个观念的、似乎绝对的东西——通过这绝对生存或多或少分享了该概念,才会得到解释,那我们

就有权在这一类概念中,将这惟一有根据的可能性,这种神性视为此类概念的完成,视为它们的绝对意义的实现。人们可能会把对神的信仰当做一种存在者 (Seiendes) 从原则上加以拒绝;然而,不管神按照其观念是否被相信,把它标志为位格绝非等于是人化。恰恰相反,它要使人的自我从属于生存方式极其普遍的概念,而且,正是从这种生存方式出发,那个自我仅仅能提供一个个别的、有局限的例证,但上帝却能提供绝对的、与世界整体相对的自行完成的实现。

人们最终还可以在另外一种可以说是更为集中的形式中直观到位格的这种本质形象。在我看来,似乎该设想那种在同一个主体和客体中的内在的自行分离,作为人的精神至关紧要的特性既有能力对自我、也有能力对另一位你讲述它的自我意识。它

利用这种自我意识，会把自己的功能变成自己的内容。生命利用这种自我意识在自己身上造成断裂，然后才重新找到了自己。当然，只有完全统一的表达行动才会在时间顺序中得到解释。这是基本事实，假如人们愿意，那它也是精神的基本奇迹。这种奇迹使精神变成位格，使这种精神既停留在自己的统一体中，然而又处于与自己相对立的地位；认识者与被认识到的事物的同一性，在认识中是为自身的存在、为自己的知识而形成，它是一种元现象，一种完全超逾统一性与二重性之机械的数字对立的元现象。在人的每一后来瞬间依靠其先前瞬间生活之时，生命之路是另一条路，但在造物使被造物继续延续下去时，两者之中的生命却既是不同的生命，又是同一个生命——这条在时间上延伸的道路要么在自我意识中转回向自己，要么在该意识中找到自己无时间的基本形式。把肌体论同机械论彻底区分开来的东西——要么多样性在自我意识中被聚合成统一体，要么统一体在空间与时间方面展开为多样性的生命——就像聚集在某一点似的，存在于位格的精神的本质中，存在于对自我的意识里。因为，根本就是有生命之物的和精神的本质之"相互影响"，在自我意识中——在此主体就是它自己的客体——似乎已获得了自己的绝对形象。

甚至连用来象征性地表现神性本质的统一体的形式，好像也因此极纯粹地表达了出来。有人从宗教史的角度断言，还从来没有过地地道道的一神论。似乎神性原则——无论是塞拉芬，还是"灵性导师们"都站在这一边——不可避免地会产生分裂倾向。它那尽善尽美的统一体，有如人们在泛神论中和部分地在神秘教中所感到的那样，同时也是进入现实现象之多样性中的尽

善尽美的融合。因此我觉得,倾近位格概念已被给定,当然,在这里必须特别小心,防止这一概念受到神人同形同性论的侵害。这种在其统一性中残存的思维为了变成自己的客体,在进行自我分裂时就借助于自我意识,而这自我意识根本就是思维的基本事实和它的总合的原型,是它最纯正、最可靠的形式,在一定程度上说,是个别内容的各种思维的前构思。当思维作为一个持续不变的过程可能具有一个对象时,当它可能会以其过程的纯粹主观性使自己牵扯到一个与它对立的事物时,思维的极度模糊不清就通过下述途径得到了澄清,这途径就是:思维作为自我意识,自身中就已包含这种在己之中和在己之外,这种完整性和对

立的统一是自我意识自身所具有的;主体与客体的同一性就是思维本身自己生命的形式。这样——在这里当然只是在人的思维范畴内——就标志出了神性原则也许会获得的那个分裂的观念形式,而随着宗教的不断兴旺发达,这观念形式的形而上学的统一所遭到的损失也越来越小,甚至毫无损失。"上帝的自我意识"的动机,即往往不过就是"上帝的位格"的另一种表达或意示,这动机就这样走完整个宗教哲学的沉思之路。因为统一性对于我们的表象能力而言是无用的,所以不能把神性原则干脆都视为统一性;当神性原则应该在这些表象能力之内来设想时,它就同自我意识到的位格一样,处于同一范畴的问题之中:在自身中自己与自己分离,并以此获得一个既是运动、作用和生命,却又包含在自身统一性中的对立面——大概人们能够用思辨的想

像把神性原则描绘成诸如基督教的三位一体之类的一种内在的万神,或者泛神论吧。世界过程的丰富对于这种泛神论来说,无异于神性统一体的这一松懈变成了该统一体的客体,正如斯宾诺莎(Bavuch de Spinoza)的神秘论所说的那样:我们对上帝的爱就是上帝用以爱自己的那种爱的一部分。不过,这一位格的概念为了不致滑人神性的人化之中,它要求有一种很高的抽象化。正是抽象化这一最后强调的意义看来完全与灵联系在一起,但却不能让神性原则局限于灵的概念上。因为,把上帝称为灵这种做法,只不过是一种颠三倒四的唯物主义而已,因为唯物主义恰恰是在某个确定实体上来确定绝对。更确切地说,假如上帝的位格有效,那就必须把它理解成一种十分普遍的形式,这样,那个对我们来说只是在经验上行得通的精神自我意识,就仅仅作为一种特殊情况归于其中。我们能够用来得知某一个自己就是它自己的客体的主体之惟一方式,显然是灵的这样一种自我意识。但是,如果那个形式要适合于某种绝对本质、即此在在其中有其总体的本质,那这形式就必然为这一特殊的基础所取消。我们无法形成一种更切近的、使这一抽象要求变得可见的表象。但如果该要求是一个关于神性的、必不可免的表象,就是说,它除了一个死气沉沉的统一之外,还必须有一个对立物,一个同活生生的相互影响之物并存的他者,并且这种他者和对立物还不得打破自己的统一,而是要么待在这种纯属"自我陶醉"的统一中,要么这种意味着世界的关系永远保持原状,即所谓主体和客体必须为同一体——它当然也就成了位格的形式,不过绝非人的形式。因此,没有任何一种神人同形同性论把对于统一的二重性之单纯的意识方式的人为限制搬到上帝身上去,而是相反:"位格"就

和形式的纯粹意义总体而存在的东西。

假如这种态度不作为一种因素存在于所有较为发达的宗教本质中,那我就大错特错了。当然,该因素只有在逻辑的悖论中才能说明:并非说高踞于人之上的上帝即本质,而是说,人位于上帝之下才是本质;可以说,这种本质就是作为人的宗教生活感受和使命之源的不言而喻的东西。在上帝与人的关系中——只有人是相对的存在,而上帝却是绝对的存在——上帝恰好就是那观念的实在性,而人凭借这种观念作为形态、尺度和意义来衡量自己存在的相对性。至于这一实在性是否有人相信,这是宗教的事情,同宗教哲学无关;宗教哲学只能谈论对宗教人士来说是极次要的东西,而且是以逻辑悖论的方式来谈论:即谈论神性原则的实质,而不是它的内容。我的任务就是,借助位格的概念——因为很明显,它看来是从下面,从人那里形成的——来表明,对于我们的思考而言,神性本质的规定仅仅只能存在于位格的层面。我们必须把握住位格概念的核心和纯正,以显示其对那种秩序的附属性。这种秩序不是从下面的事物中获得自己的意识,恰恰相反,它赋予下面的事物以意义和形式,而且就像对于信徒来说,上帝的存在高踞于人的存在之上一样,这种秩序也是高踞于特殊的人的形态内容之上。所以,这秩序根本就不依赖于人的存在,它来自于灵魂的和实质的秩序的其他源泉,因此,宗教哲学能够非常明确地断言:上帝即位格——而根本不断言,或者只是不能断言:上帝存在。在这里,位格固定在这一层面上,就超逾了不合法的推想:因为这一推想想编出一种存在,而且不满足于自己在存在的内容之观念秩序中的居住权。只要宗教哲学避开同宗教的不正当竞赛,那它就有进行生动描述的权力,正是

这种生动描述在阐明内在的逻辑、诸个别性的意义和直观世界那些通过艺术形式同其偶然的现实区分开来的关联;不过,推想却与这样一个全景相似,即这一全景采用虽然足够建造那个观念世界但却——就经验的意义和信仰的意义而言——不足以建造现实的种种手段,试图将现实的生殖能力取而代之。

刁承俊　译

刘小枫　校

论宗教

我们一般都有这样的经验，无论是私人权力，还是公共权力，它们干预我们的生活达到一定程度时，我们便会感到不适，甚至觉得构成障碍；但是，一旦他们迅速地超越此限度，使我们发自内心地对它们产生需要，那么，不适和障碍的反应便会立即烟消云散。整个生命浑然一体，如果其中某个部分与其他因素无法协调起来，那么，它便可以作为绝对物与统治者，与其建立起有机而和谐的联系。爱情、虚荣以及新兴志趣等等，通常都受现有生活内容拒斥。但是，一旦现有生活内容把激情或抉择置于灵魂核心，并以此来衡量我们的整个实存，那么，在这样一种全新的基础上便会出现一种崭新的复归浑然一体的生命。这种命运形式在宗教的内在发展过程中时有发生。“如果宗教要求和宗教理想不但与低级冲动而且与精神的和道德的规范和价值冲突，那么，要想摆脱这些扯皮与纷乱，只有不断地提高那些首级要求的相对作用，直到使它们成为一种绝对要求；只有当宗教决定生命的基调时，生命的各个因素才会重新摆正相互之间以及与整体之间的关系。当然，某个因素要想在实践当中发挥核心作用，就必须同其他因素进行不懈的斗争，使它们在重新定位过程中被淘汰。由于我们必须承认这些要求中的大多数有权利，或者说根据其自身的内在要求或其能力赋予自己以权利，把生命有机地统一起来，所以，首先形成的某种矛盾或冲突，至少就理论或

原则而言必须能够得以克服，只要生命不是已然病人膏肓，没有丝毫挽救的希望。在这里，理论推理已经初步勾勒了这样一种调解。”（对待事物的理论态度反映在实践当中。）肉体此在与精神此在之间相互作用的问题刚刚引起思想家们的注意，斯宾诺莎即已对这种不可协调性提出了解决方案。他认为，整个此在分为广延（Ausdehnung）和思想（意识）两个部分，运用各自的语言，二者都能够把整个此在表达出来；一旦广延和思想不再作为相对因素相互纠缠，而是各自都要求用自己的方式把世界总体性完美无缺地表现出来，那么，它们彼此之间也就协调起来了。所以，这样就将涉及一条最普遍有效的原则，即我们实存的一切伟大

形式都必须表明自身有能力用其语言把整个生命表达出来。（或许，这种解释正像它通常已经消除宗教生活的现实冲突一样，也避免了某些宗教理论难题。如果宗教观得以相应形成，它就能够解决其他生命范畴通常把它卷人其中的矛盾。但是，这并不意味着宗教思想归于独尊，从而对其他志趣领域大加压制，恰恰相反，我们实存的一切伟大形式都必须表明自身有能力用其语言把整个生命表达出来。）在组织我们的此在时把某种原则放到绝对统治地位，这样便损害了所有其他原则，这种状况到了一个更高阶段便将得到克服，具体表现为：任何一种原则在由其独立建构起来的世界图景中都不必惧怕遭到其他原则的阻挠，因为它承认其他原则享有同等建构世界的权利。它们犹如声与色一样绝对不能混同起来。“这里关键是对此在的形式与内容的区分。

从最原始的实践开始即已有了这种区分;通过这样区分,我们把同样的物质加工成五彩缤纷的形式, 又用同样的形式去规整各式各样的材料,所以,这种区分成了建构世界和解释一切生命形式的、放之四海而皆准的模式。我们可以这样认为,人类生活中的一切行为方式、创造方式、认识方式以及情感方式,都是些秩序类型和范畴,它们把广延无边、但在所有结构内部保持统一的此在材料囊括无余。这些范畴中的任何一种在原则上讲,都有能力根据自身规律把这种材料规整起来。无论是艺术家和科学家,还是享乐者和行动者,他们从所接触或听说的事物中、从冲动和命运中发现的都是同样的物质; 如果他们是纯粹的艺术家或思想家,享乐者或实践者,那么他们便会用这种物质建构起一个独特而完整的世界;但有两个前提:其一,某人已经塑造完成的东西,对于他人来讲往往只是材料,而且,任何一种形式,当它在我们人类无限发展过程中的某一历史时刻出现时, 都只能非常片段地拥有这种材料,而且,也处于不断变化的关系之中;其二,我们可能永远也不会得到纯粹意义上的材料, 而只能是已经作为任一世界的组成部分的材料。由此看来,精神建构起来的世界,其多元性与整合性表现为: 任何一种建构世界的范畴就其动机而言都意味着一个有着自身规律的、自在的完整世界,但是,所有这些世界具有同一的基本动力,并由同样的物质所构成;也就是说,由世界的一切终结因素所构成;精神截取这些因素所形成的综合之流(synthetische Strömung)不同,它们便会分别形成艺术世界、实践世界、理论世界等等;但是,另一方面,依靠灵魂生命的直线进程,这些世界又被紧密结合起来。"(它们之所以没有四分五裂, 一方面依靠体现在所有这些不同形式中的内容的整

合性来保证，另一方面则由精神灵魂生命的直线进程来维持。）因为灵魂生命从这些可以说作为理念可能性不是立足在我们面前，就是扎根在我们身上的世界的多元性中永远只能得到片鳞只爪，以便依靠它们维持自身的和谐，可是，在此过程中，随着其目的的改变和整个情感的变化，它又使这些世界相互之间发生激烈的冲突。

对于初民来说，经验世界和实践世界说到底就是现实性，世界内容从感官上讲既是可以感知的，也是可以接触的；如果世界内容是依据艺术范畴或者宗教范畴、情感价值范畴或者哲学思辨范畴而形成的，那么，它们不是作为这种惟一现实此在的上层

建筑，就是与之针锋相对（或者部分地与这种惟一现实此在针锋相对），以便与之一道重新编织出丰富多彩的生命——如同陌生秩序乃至敌对秩序干涉个体此在的进程，以便产生出其整体性一样。这样一来，世界观和生命观中便出现了不确定和混乱，但是，一旦我们决定同样也把所谓的“现实性”看做是我们用以规整现存内容的一种形式，这些不确定和混乱便会立刻烟消云散——同样这些内涵，我们也可以用艺术的形式或者宗教的形式，科学的形式或者游戏的形式加以整理。现实性绝对不是世界本身，而只是一种世界，除此之外还有艺术世界以及宗教世界，它们都是由同样的物质构成，但形式不同，前提也不一样。能够经验到的现实世界对于既予因素而言或许意味着这样一种秩序，它对于维护和发展人类生命最具有实践和目的性。作为具有

行为能力的生物,我们从周边世界得到各种反应;这些反应有用还是有害,要由指导我们行为的观念来确定。只有那些最基本的观念世界或观念形式,我们才称其为现实性;有了这种最基本的观念世界或观念形式,我们才能根据我们人类心理组织和生理组织的特殊性而活动,以便维持和发展我们的生存;对于具有另一种组织系统和需要系统的生物而言,将存在着另一种"现实性",因为其生存条件需要另一种行为,也就是说,需要一种建立在其他观念基础之上的行为。所以,目的和基本前提将决定何种"世界"会被灵魂创造出来,现实世界只是众多可能世界中之一种。况且我们身上还有其他的基本要求,它们成了实践的普遍要求,依靠它们,同样也会产生出不同的世界来。即使艺术也要依赖现实性的基本内容;但是,艺术要想成为艺术,只有依据直观的、感知的、意味的艺术需要给出完全处于现实形式彼岸的形式来;甚至于绘画中的空间也是一种完全不同于现实空间的形态。艺术中能够直观到的完美性以及灵魂的表达,现实中可以说从未出现过——否则,艺术将不值得人们去理解,而这也正是我们在现实之外还需要艺术的原因所在。我们或许可以这样认为,艺术具有一套独特的逻辑,一种特殊的真值概念,以及一种特殊的规则;依靠这种规则,艺术使用同样的物质在现实世界之外建立起一个能够与之相媲美的崭新世界。

宗教的情况与艺术如出一辙。宗教世界是从既直观又抽象的材料中产生出来的,这些材料我们在现实层面上也能遇到,但它们在宗教世界中有了新的张力、新的尺度、新的综合。灵魂和此在、命运和罪责、幸福和牺牲等一系列概念尽管都构成了宗教的内容,但是,它们被赋予了价值判断和情感因素,从而有了不

同的视角，而且每个角度看来都大不一样，似乎经验秩序、思辨秩序或艺术秩序都是由同样的物质构成的。宗教生命对世界进行了重新创造，也就是说，它赋予整个此在以一种特殊的基调，所以，就其纯粹观念而言，它与根据其他范畴建构起来的世界图景根本就是既不会发生交接，也不会发生矛盾。因此，个人的生命能够跨越所有这些层面，另外，由于个体生命并不囊括所有这些层面，而只涉及其中的不同部分，所以它也能使这些层而产生冲突。本文开头所提出的思考旨在指出：某种生命因素如果不愿与其他生命因素一道和谐地参与到生命当中，那么，一旦我们把它变成生命的终极绝对权威立法，我们通常便会认为它完美无

缺。只有当我们认识到宗教是世界图景的一种总体性，与其他诸如理论总体性或实践总体性处于同等地位，宗教才赢得坚定的内在联系，而且，由于宗教，生命的其他系统也获得了可靠的内在联系。光是认为这样的概念或要求的[纯粹性或许极少得到生命完全承认，这并没有触及其核心。前面我们曾提到艺术的逻辑，同样，这里我们也可以提出宗教的逻辑；这套逻辑能够肯定论据，建立概念，有效地转化价值；但是，这一切是其他任何逻辑永远都不能合法化的。和科学逻辑一样，宗教逻辑也经常坚决要求囊括或者主宰其他一切逻辑。宗教逻辑一旦试图这样去做，偶像崇拜因素、雕琢因素、世俗因素便会纷纷涌入：所有这些因素适用于另一种逻辑，而不适用于宗教逻辑。宗教几乎无法避免的最大困难就在于：宗教是从灵魂的要求和冲动中产生出来的，这

维世界与广延世界在混合时面临的就是这样一种矛盾。正如我已经指出的，人由于自身力量和旨趣有限，所以显然只能把这些可能的世界，亦即观念中存在的世界的很少部分付诸实现。如果说人并不能使一切直接给定的内涵都成为科学知识，并非一切对人来讲都会成为艺术品，那么同样，也不是一切都能进入宗教的聚集状态；这是因为此种形成过程虽然原则上到处都能实现，但并不是从世界和精神的所有组成部分中都能找到一种永远同样可塑的物质。

具有造型功能的宗教虔诚所面对的材料不管是直接的或定型的，是纯粹的或杂乱的，仅仅由于它具有结构上与世界吻合的

内容，就足以形成历史上称之为宗教的东西。宗教就其特殊本质和独立于一切"物"之外的此在而言是一种生命；宗教人以一种特殊的、仅仅属于他自己的方式生活，他的灵魂过程所表现出来的各种灵魂力量的节奏、色调、秩序和范围，与理论人、艺术人、实践人截然不同，不可混为一谈。但是，所有这一切都只是过程，而尚非结果。所以，如果要形成可以名状的、亦即客观的宗教，其生活和其功能就必须抓住内容，像认知先验范畴塑造理论世界一样，对它们加以塑造。如同知性范畴仅仅使知识成为可能，但就其自身而言尚非知识一样，罪责和拯救、挚爱和信仰、献身和自持(Selbstbehauptung)等宗教形式，就其作为生命活动而言，也仅仅使宗教成为可能。它们还不是自在的宗教；同样，因此而成为宗教的内容本身也很少是宗教的。形式和内容这两种因素同

一时，如果不是宗教的历史发展，那么至少也是其典型意义和永恒秩序得到了直接的反映。形式和内容的同一方式如下：人的宗教情绪(Die religiöse Stimmung)作为其生命过程的典型流变方式，使该过程的一切可能发生领域都被作为宗教范围。只有从这样的生命和世界情感中，才能呈现出使宗教过程凝固起来或赢得对象的特殊结构。宗教之流席卷一切内容，使得生命在知性、实践、艺术之外又一次得到了规整，并用新的形式把内容推上超验境界。宗教虔诚(Religiosität)作为最内在的生命特征，作为具体实存的无与比拟的功能形式，仿佛只有经过丰富多彩的世界内容才能替自己获取到某种实体，并进而与自身照面，亦即使宗教世界与宗教主体照面。宗教虔诚必须运用自己的体验方式来为世界内容着色，才能撇开其他现实化形式不管，根据其已经成熟的宗教价值建构起无数的信仰世界、神圣世界、拯救世界。生命领域中大概主要有三个部分能够使宗教转型得以发生，它们是：人对待外在自然的态度、对待命运(das Schicksal)的态度以及对待周围人世的态度。如果这种态度从一开始便是宗教性的，那么它可以说终将会成为有形的宗教；对于实现有形的宗教，当时充满内容，或者说有在内容中才能得到具体体现的宗教功能矢志不渝。由于我们这里的任务是阐明上述态度的意义，所以，顺便同时阐明其他两种关系，将有助于建立阐释框架和说明在此起决定作用的宗教观念](人由于自身力量和旨趣有限，或许只能把这些可能的世界，亦即观念中存在的世界的很少部分付诸实现。如果说人并不能使一切直接给定的内容都成为科学知识，对人来讲并非一切都会成为艺术品，那么同样，也不是一切都能进人宗教的聚集状态；这是因为此种形成过程虽然原则上

宗教性之前,宗教范畴便已经规定了其结构。如果说作为造物主的上帝的确是从原因秩序的延续冲动中产生出来的,那么,迈向超验的宗教因素同样也早已存在于因果过程的低级阶段上。只是,该过程一方面停留在具体认识范围内,并把某个现存环节同下一个环节联系起来;除此之外,这种活动的永恒节奏中与生俱来的还有一种对一切现存事物并不满足的基调,一种把每个个体降格为无限链条上瞬间即逝的虚无之物的基调。一言以蔽之,因果活动中内部由来便飘扬着一种宗教基调。同样的思想活动(Gedankenbewegung),我们把它放到不同的层面上运作,或者赋予它不同的情感因素,那么,它针对的不是能够被认识的自然世界,就是某个超验焦点。把上帝称为世界原因,意思是说,这种一开始就在宗教范畴内运作的过程仿佛是自行形成其内在意义的;这就好比抽象的因果律是指,只要因果过程依照认识范畴行事,从中便能形成其程式(Formel)。因果规则在整理可以认识的经验世界时,尽管无穷无尽地延续,也永远不会成为神,仅仅从因果规则出发,永远也无法实现飞跃,进人宗教世界——即使这种规则并未能够同时在宗教情况的指导下维持下去;对于宗教情感而言,创造的上帝既是终极表达,也是实体,在他身上,活跃在该过程的某个方面和某种意义上的宗教虔诚能够凝聚下来。我们很容易就能搞清楚,我们与外在自然的情感联系怎么会在宗教表征下发展起来,从宗教对象身上看上去,这种发展又如何像是直面自身,这点比较容易看清。我们周围的自然一会儿激发起我们的审美享受,一会儿激发起我们对于其崇高的超验力量的震惊、恐惧的感受——之所以产生这种崇高的感觉,是因为突然变得澄明和透彻而出现在我们面前的东西,我们实际上觉得

它是一种陌生的东西和永恒的他者，是由于这种物体本身对于我们来讲永远保持中性，并且可以理解，却又有了一种极其难以捉摸的不透明性——一会儿又激发起我们的那种难以剖析的基本情感，我只能称之为震惊(Erschütterung)：我们突然被深深地震动了，而且不是被自然现象异乎寻常之美或崇高，而是被诸如穿透绿叶的一束阳光或者被风中摇曳的树枝、被任何一种看上去并不起眼的东西所打动，这种东西像是与我们的本质根据悄悄达成共谋一样，使之在私人情感活动中活跃自如。有这些感觉都可以不越出其直接状态一步，也就是说，无需宗教价值，照样存在这些感觉活动；它们也可以接受这种价值，前提是丝毫也不

改变其内容。产生这些激情时，我们有时感到紧张或兴奋，有时感到委屈或感激，有时感到被攫住(Ergriffensein)，仿佛有个灵魂通过其对象向我们言说——所有这一切我们必须称之为宗教性的。也就是说，它们还不是宗教；但它们是一种过程，一旦持续下去，进人超验范围，并使其自身本质成为其客体，而看上去又能把自己从中抽身出来，那么，它们便发展成了宗教。认为美、形式、世界秩序直指某种合乎目的的绝对权力，我们称之为对上帝的目的论证明，这不过是宗教过程的逻辑结构。除了纯粹主观范畴、审美范畴和形而上学范畴能够形成对于自然的某种感知之外，宗教范畴同样也能；正如经验对象对于我们来讲意味着无数感官印象的汇合乃至进入其中的空间一样，宗教对象也是这样一种场所，上述的情感看上去似乎是自发地从中找到了其整合

性。它们使其成为自身的汇合点，由于它成了其一切情感的产物，因此，相对于个别情感来说，宗教对象似乎表现为宗教线索的发散中心，塑造起先前既有的存在。（体现在世界内容中的宗教生命就其自身而言，成了一种独特的宗教实体。——无论就目前而言，还为了下文考虑，都应当指出，处于人类灵魂中的知觉和价值彼岸的宗教对象的现实性，在这里压根儿未被触及；如果探讨的不是宗教观念的真正历史形态的发生，而是我们或许可以称为心理学逻辑的东西，以及使这些历史上的真正发展能够得到理解的意义语境，那么我们的问题仅仅处于，而且也只能停留在心理层面上。）

灵魂中能够进入宗教关系的第二片领域是命运。人在发展过程中通过异己之物所经历到的种种影响，一般被叫做命运——至于他自己的行为和存在是否掺杂在这些决定力量之中，倒并不重要；由于这里内在与相对于它的外在相互遭遇，所以，从内在来看，命运概念含有偶然性的因素；即使命运有朝一日能够彻底实现我们生命的内在意义，这种偶然性因素还是把它与我们内在生命意义之间的基本张力给揭示了出来。不管我们对待命运的情感如何，是顺从还是反抗，是希望还是绝望，是不满还是满足，命运既可以完全体现为非宗教，也可以彻底表现为宗教。[由于那种外在性的契机，一切“命运”中都存在着我们无法领会的东西，由于有了它们，命运中才出现宗教特征(das religiöse Cachet)。这大概是因为，一切偶然之物，只要我们把它当做“命运”对待，便具有某种意义。如果命运范畴中的偶然之物出现在我们面前，那么，尽管其所有内容显得沉重不堪，但它将越来越可以承受，因为它是针对着我们的，也就是说，它与我们

并非莫不相关。这样，偶然性便有了尊严，这同样也是我们的尊严。顺乎命运，也就是说，根据一种尽管存在诸多问题，但总是与我们密切相关的意义来培养一切偶然性，正是人之为人的超越之处。所以，命运概念就其结构而言注定要接受宗教情绪，而宗教情绪一方面超越于命运概念之外，另一方面又在一定程度上割舍不掉命运概念，并接着在宿命论中固定下来］这里关键在于，宗教倾向(die Religise Farbung)并非源自所信仰的某种超验权力，进而投射到经验之中，而是情感自身的一种特殊品质，也就是说，是一种专注或涌动、一种奉献或悔恨，无论如何，它们本质上就是宗教性的：它们创造那种宗教对象，作为其客观化或

对象(Gegenbild)，这就如同感觉派生出相应客体。即使是在那些概念上与我们并不相干的命定之物中，只要经验是在宗教的特殊领域中运作，那么它便是由扎根在我们身上的宗教潜力培养起来的；而经验之所以会与宗教的对象性范畴取得一致，是因为这些范畴自发地培养了它。所以有人说："爱上帝者必定会使万物成为至善。"这倒不是说，万物安然存在于此，而上帝唾手便可替其忠实的子民将它们立于妥善境地；而是说，宗教人一开始便体会到，万物除了赐予他们这些教徒孜孜以求的幸福之外，别无其他能力。不管命运在尘世幸福、外在成就、知性领悟等层面上表现如何，它们在宗教层面上立刻便会充满这样一些情感张力，体现出诸如此类的价值尺度，并且得到各种各样解释的美化，以至于它们不得不与宗教意义不谋而合，也就是说，刚好同

造了认识，不是宗教创造了宗教虔诚，而是宗教虔诚创造了宗教。人从某种内在情绪中能够体会到，命运当中交织着各种关系、各种意义、各种情感；它们就其自身而言还不是宗教，其他类型的灵魂也从未在其实际内容中找到什么与宗教有关的东西；但是，它们摆脱了这些事实性的束缚（在一定程度上被贯穿于其中的宗教虔诚联系了起来），并因此构成一个客观王国，这样，"宗教"，这里也可以说是信仰的对象世界便出现了。

至此，我们终于可以讨论人与人世（Die Menschenwelt）之间的关系，以及洋溢于其中的宗教源泉；即使是在这些关系当中，同样也活跃着各种力量和意味（Bedeutsamkeiten），它们并非是

从现存宗教那里得到了某种宗教特征，[而是天生内在就有这种作为其支柱的生命情绪的宗教特征，反之，宗教作为客观精神形态则是自发产生的]（自发成长为宗教。）成熟阶段的宗教，以及与超验存在相关的整个灵魂表现为绝对而同一的情感形式和冲动形式；（如果社会生活——作为情绪或功能——有了宗教倾向）那么，它便已经着手尝试发展这种形式。要想深入了解这一点，就应像先前对待宗教结构原则那样，对社会结构原则进行一番考察。所谓社会生活，就是指各种社会因素之间的相互联系——这些相互联系一部分转化为瞬间的行动与反应，一部分表现为稳定的结构；诸如机关和法律、秩序和财产、语言和交往手段。所有这些社会相互作用，都是出于一定的利益、目的和冲动。（它们）可以说构成了社会生活的质料（Materie），从社会角

可、法律的认可尚还紧密地统一在一起——因此，印度人有达马，希腊人有特弥斯，拉丁语境则有法斯——随着历史条件的变化，支撑这些社会必要秩序的结构形式也不停地轮番变换。（我们到处都能或多或少地感觉到这些发展阶段的存在。就拿罗马时代之前和之际的埃及人来说吧，如果说他们心甘情愿地接受异族统治，甚至到了麻木不仁的地步，如果说他们只有宗教观念和宗教习惯未受伤害，而这些宗教观念和宗教习惯又是与当地的整个生活方式紧密联系在一起的，那么，这里显然只有那种放诸四海而皆准的规范概念尚在发挥作用，此概念仅仅用于能够从它身上发出的宗教因素的意识和实践，或者说主要集中在宗

教因素身上。埃及宗教本质上既包罗万象和强大有力，同时又实在迷浑不清，这或许说明，外表上看，宗教因素已从先前有价值的或“有秩序的”完整的集体概念中脱颖而出，但实际上仍与之共生一处。）文化内容的这种运动就其规范形式而言不断地周而复始——从风俗到法律，再从法律到风俗；从人道义务到宗教认可，再从宗教认可到人道义务；但它无论如何都与其他运动联系在一起：随着历史进程，实践的生命内容以及理论的生命内容将由清醒意识变为无意识和自明的前提和技巧，与此同时，其他相同的内容则经常由一种无意识的直觉阶段进入清醒的直观和明辨阶段。如果是法律决定我们的行为，那么其中的意识份额要比受风俗决定高得多；相对于社会调节而言，仅仅凭良心办事的自由品德在把意识和无意识分配到我们的行为冲动方面，完全是

另外一种情况；宗教认可中悬而未定的模糊情感与清醒的行为目的之间的张力，要比风俗等其他因素中的大得多。这样解释的关键之处在于，某种关系紧张程度的纯粹变化可以由诸多认可来加以标识：弘扬爱国主义时期，个体之于集体之间的关系具有一种神圣性、忠诚性和献身性的特征，这种特征不但就其本质而言是宗教性的，是一种宗教虔诚行为；而且同平常相比，更能产生一种对神圣权力的强烈呼唤，其直接显示出来的宗教激情的节奏也比通常受传统或国家法律支配更加富有规律。而这同时也是爱国主义关系意识的一种升华。危难关头，情绪高昂之时，全民取得政治胜利之际，个体与此息息相关的情感被打上了宗教色彩，放到了宗教秩序当中，相对于其他规范单独发挥作用的阶段而言，对待情感的态度在意识中更加受到突出强调。——因为，从其他规范中产生出来的价值虽然更加具有普遍性，更加具有活力，但它重又分解还原成了这些规范。宗教认可能够深人其中的私人关系，通常在意识高度关注它们之际同样也把它们强调出来：比如订婚，比如中世纪关键时刻签订的诸多条约。清教徒在其生活的每一个环节上都表现得异常清醒，甚至到了病态的地步。他们对自己的一言一行都是明明白白——其原因在于，宗教规范把自身无条件地顺从于生命的各个环节，不承认自身享有任何现实权利。但是反之，随着国家权力的剧增，集中在前历史时期的宗族组织，其巨大作用不断地衰退，最终成了一种纯粹的宗教组织。当然，它从一开始就一直是祭祀团体(Kultgemeinschaft)。很显然，它除了坚持共同的住所、共同的财产、共同的权利和武装防卫之外，必须比它单纯作为节日和献祭共同体时代——古代晚期和当前中国就是这种情况——还要更加强调



旨趣意识。这里，要想强调宗教一体化的独特意义，就必须逐步地削弱集体整合性及其意义。[罗马人的圣法(Sakralrecht)和刑法(Kriminalrecht)则是反其道而行之。罗马人的气质纯属直线型和世俗型，同样的违法行为既会使尘世遭殃，也会让神界蒙难，可罗马人对此却全然置若罔闻。法官接手的东西，神父不得过问，因为罗马这个民族根本还未意识到，整个尘世还必须对更高的上界负责。所以值得注意的是，在罗马人那里，宗教的道德意义的衰弱和刑法接管早先由圣法负责的罪行是同步进行的]尽管各种规范化的本质并不因此而丧失殆尽，但它使我们认识到，它们这些可以说各个不同的灵魂聚集状态及其变化，只是同样

的生命实践内容形式发生了改变而已。这些生命内容一旦处于宗教保护之下，就必须已经存在着某种宗教形式。

这里最最关键的还不是有关超验存在的教条主义观念，因为这些观念仅仅构成了认可手段；而是在于，社会需要一种固定的尺度，需要情感陪伴，需要神圣性，其必然性表现为舍此别无其他选择，有了它们，社会规范展示出一种新的聚集状态。

无论是像古代犹太教立法那样把军纪公德(sanitätspolizeiliche Vorschriften)当做神圣戒律谆谆教诲；还是像七八世纪日耳曼基督教地区那样，教会对谋杀和伪誓进行裁决，并由主教通过教堂忏悔替这些伤害神圣秩序行为赎罪；或是听从王侯乃由君权神授(Gottesgnadentum)所导致，总而言之，这里所显示出来的都是社会内部的关系，撇开其社会意义，这些关系永

远不会产生宗教价值;[当然，如果不是承担它们的生命过程可以说犹在它发现社会内容或任意某种内容之前，就已经具有宗教功能特征,这些关系同样也不会产生宗教意味。但是,某些社会关系中存在着注定要被宗教形式接纳过去的情感张力和情感意义。所以,宗教形态或其个别特征能够在社会中成长起来,接着又自成一体,直面社会,这是由于社会在一定程度上构成了可供这种生命情绪永远勃勃向前的温床，并使其前进方向得到保障,在成长过程中,还顺带附上某种形式或某种实体,甚至可以说是某种成型的可能性](在这种上升过程中，社会关系仅仅提供了某些潜能和形式，凭借其内在的而非从超越者那里挪借过来的情感张力和意义,它们与这些潜能和形式合拍起来。)如果不恰好是其精神意味其同一力量，其严格性注定这些社会关系会自觉地把自己投射到宗教层面上,那么,它们或许根本就不会把超验者召唤到自己面前。——事实上，无数与它们在诸多方面极为一致的其他范式就未能做到这一点。

[宗教范畴充满并构造社会关系,而且同样能够被它们重新表现出来](成为社会关系形式),其深厚基础在于,个体对待上帝的态度同个体对待社会共性的态度相互之间极为相似。这里,依附感(das Gefühl der Abhängigkeit)一枝独秀,起着关键作用。个体感到自己被某种具有普遍意义和更高意义的东西所制约,对于个体来说,这种东西既是始源,也是归属;个体对它既忠心耿耿,又希望得到它的提携和拯救;个体与它既有区别,又相一致。人们把上帝称为“对立统一体”(die coincidentia oppositorum),称为同一核心,此在的一切矛盾都融化到了它的整体性当中。其中同时也包括灵魂对于上帝和上帝对于灵魂的各种最表

层的态度。爱（Liebe）和异化（Entfremdung）、恭顺和享受（Genuss）、消魂（Entzuckung）和懊悔（Reue）、猜疑（Verzweiflung）和信赖（ertrauen）等等；所有这些不仅是上述态度不同阶段的表征，它们中的任何一种都在灵魂与其上帝之间的基本关系中留下了痕迹，以至于，这种基本关系仿佛轻而易举就把一切可能存在的对立情绪收回和释放出去。上帝本身尽管是正义的，但他的宽容却超越到了正义之外。在古代世界中当然不光在古代世界中，上帝可以说是既超越于一切派别之上，又介入到所有派别之中。上帝是世界的绝对主人，却又让世界在其凛然不可冒犯的法律的支配下自由发展。由于人与其上帝之间的相互关系把一切

可能存在的共时关系和历时关系都囊括无遗，所以，它显然是在重复个体与其社会集体之间业已存在的行为方式。这里同样也是某种超验力量对于个体的包容性替个体确立了自由度；个体与超验力量之间既是拥抱，又想从他那里得到回应；既忠心耿耿，但绝不排除反叛；超验力量对于个体既是奖赏，又是惩罚；既是局部之于整体的关系，同时局部又要求自成一体。特别值得强调的是恭顺，有了它，虔诚的教徒自觉地把自身的一切都归功于上帝，并把上帝看做自身本质和力量的源泉。这样一种恭顺完全可以转化到个体之于整体的关系上去。因为在上帝面前，人并不真正就是无，而只是一颗尘粒，一种虽然微弱但绝非毫无用处的力量，一种有能力接纳那种内容的容器。因此，个体的宗教实存形式和社会实存形式之间表现出相似的结构。只要有宗教情绪

相伴或接受，社会实存形式就可以产生出作为独立形态和行为的宗教本质形式。不考虑这种一般语境，或许能更好地证明这点。一位研究古代犹太教的专家曾说过这样一段话："阿拉伯人在接受伊斯兰教之前，显然没有正常意义上的宗教；他们很少关心神或神的事情，对待祭祀事务，他们同样也是马马虎虎。相反，宗族却使他们产生某种宗教性的敬畏，任何一个宗族成员的生命在他们看来都是神圣不可侵犯的。但是，这种表面上的矛盾只有在古代人的观念中才是可以理解的，他们认为，神和他的信徒组成一个团体，其中，信徒相互之间的关系以及他们与神之间的关系同样都表现出虔诚特征。早先的宗教团体就是宗族，建立在血缘关系上的一切义务同时也是宗教的组成部分，虽然宗族之神退隐了，甚至被遗忘了，但宗族宗教的本质依然坚持血缘组织流传下来的虔诚。"[存在着这样一些人与人之间的社会关系，就其形式而言，可以说已经是半成熟的宗教。同样是这些关系意味，一旦摆脱了其社会旨趣内容，上升到超验范围，就已经是严格意义上的独立宗教了。透过表面上的种种遮蔽和假象，我们是能够发现这些关系的。我指的是宗教要素（das religiöse Moment）——用个怪词说就是"das religioide Moment"，通过深入感受，我们或许从一切奉献和接受之中都能发现这种宗教要素。当然，如果纯粹作为社会事件，它与作为独立领域的宗教并不相干。尽管如此，它的内在结构与从众多已经成型的宗教中结晶出来的献祭（Opfer）要素这样一种宗教本质特征之间，有着难以言表的观念亲和性。这在古代印度人那里表现得再清楚不过了，他们用祭品培养和壮大了神，又通过献祭从神那里获得了某种力量。诸神曾经依靠过谁的肉体（Soma），他们对他一定是爱护有



加。这里所说的无疑有着某种"魔幻色彩";问题仅仅在于,是什么内在原因使它产生这种现象。显然不是因为经济学层面上价值与等值(Gegenwert)之间变化交替所直接生成的形而上学意义;或许倒是因为,一切超越所赠实际价值的馈赠都有一种灵魂的价值意义,我们同样也可以用这种价值意义来解释或揭示不是外表上的等值互赠,而是接受馈赠所形成的内在约束。再说,接受馈赠并不完全是被动的充实,同样也是对馈赠者的一种满足。如同馈赠一样,相互馈赠中同样有着一种完全处于其对象的价值量彼岸的恩宠(Gunst)。这些超理性的泛音大大拓宽了作为真正社会事件的馈赠的情感领域,于是,这种社会事件便准备

接受并传播宗教冲动。那种印度人的观念只要不变成机械论,就肯定要把馈赠和接受的社会关系当做前提,这种关系由于其独特的内在构成面自愿听从宗教情绪的驱使,把自己扩展到超验领域。

社会和宗教之间无论是处于统一之中,还是处于分离状态,它们的这种关系都最直接地表现在这样一个方面,我们可以笼统的称之为"义务"(Pflicht)](我们干脆可以这样认为:存在着这样一些人与人之间的关系,就其本质而言是宗教关系。同样这些关系,一旦摆脱了其社会旨趣内容,上升到超验范围,就已经是严格意义上的独立宗教了。我在前面所说的那种一切规范的差异性,在历史上表现出介于宗教义务和社会义务之间的严格形式。)除了佛教和基督教之外,宗教义务和社会义务相互之间

到处都是重合的。在整个古代世界以及几乎整个伦理世界，敬神是政治团体或家庭生活的一个组成部分，在这样的生活中，敬神像语言一样必不可少；谁想躲避它，无非是要拒绝义务，或替自己创造一种私人语言。即使是佛教也证明了这一点，虽然是作为反面例子。佛教中根本没有社会环节，其理想是退隐，当然，其中偶尔也不排除出现为他人献身或受难，但绝对不是为了他人着想，而是为了主体和其灵魂得救。佛教教导人们要彻底遁世。佛教所谓的自我拯救仅仅是要把自己从一切此在，包括社会此在和自然此在中抽身出来；佛教只知道关照自己，如果他人的幸福一同包括在其中，那肯定是“普天大众的喜乐”——这与社会义务在整个古典世界和非基督教世界，以及绝大部分基督教世界中所作的政治-社会区分形成鲜明的对比。话说回来，佛教也不是什么宗教。它是关于获救的学说，这种获救，追求者只要依靠其独自愿望和思考就可以获得。如果追求者满足了完全扎根在其灵魂观念中的条件，获救也就得到了。佛教的惟一内容就是要把个体从苦难中解救出来，而且不需要任何超验力量，不需要任何中介；这种获救不是能够实现的，它表现为灵魂放弃一切生命意志的逻辑结果。由此看来，社会义务和宗教义务之间在这里之所以没有发生它们在基督教文化的某些领域之外一直存在的相互作用，原因就在于，佛教中不具备产生这种相互作用的方方面面，也就是说，佛教既没有社会规范，也不是一种宗教。除它之外，宗教的献身义务、祈祷以及整个祭祀——最突出的是在犹太人、希腊人、罗马人那里——都不是个人事务，而是属于作为某个具体集体的成员的个体应担的责任，因此，集体作为整体也要对个人的宗教过失负责。正因如此，从另一方面来看，古代的社

会生活完全可以沿着宗教层面展开：宗教神圣性从外表来看只是社会需要的伴生现象,[实际上却与社会需要构成了密不可分的内在整合性]。(就其本质而言与这种社会需要构成了密不可分的整合性)社会需要用宗教形式提出,从而把向上帝承担的义务放到个人与整体之间的关系当中,等等,所有这些只是社会关系,就“其内在形式”而言可以说是早就具备的情感动机的明晰化和客观化而已,[进面言之,社会关系的这种形式注定要充当宗教情绪的活动场所和对象][精神生命中的各种潜能具有反作用(Rückwendung)。也就是说,先进入源始现象,然后再超越它们,这种事实已是司空见惯。这在力的概念中表现得最空洞无趣

和错误百出。两个物体之间相互吸引,就产生了“万有引力”概念;“万有引力”及其“规律”最终又神秘莫测地漂浮在物质之上,像一双无形的手左右着万物。如果人在其环境内部的行为被“风俗”控制,那么,这就已经深入了一步。赋予它以神圣性以及应当具备的“风俗”形式的,无疑是这种行为及其合目的性对于集体存在所具有的实际意义。起码,情感不必拒绝风俗作为一种观念力量立于社会生活之上,并根据其普遍性和整合性来决定个体生活的开展方式。但是,只有当一种立足于社会合目的性或事实性之上的行为,看上去是从宗教那里吸取其道德律令时,这种形式过程的实现才最具有深远意义。这是因为,这种宗教作为灵魂形态,还有无数其他源泉,它的对象还为诸多其他的生命领域提供规范。一旦它获得一定的振幅,就成了一切灵魂旨趣的交接

点。正是由于这个原因,本文开头才能称之为“一种可以把整个生命组织成一个包罗万象的图景的范畴或前提”。如果联系社会的是宗教规范,那么,这幅图景就不只是一个一切内容都要仰仗社会事实新兴虚衔(Titulatur),它同样也用一种充满着其他内容的普遍观念对这些社会事实加以引导,使它们与源于别处的内在潜能汇聚到一起。这样一来,反向认可就不只是先前已有认可的一种伪装;相反,它有了新规范意义,同样集中到宗教对象的巨大整合性当中,并塑造了他们的其他认可的强化,并以一种独特的形式普及开来。因为,尽管超验客体的内容事实上完全是由灵魂与自然、灵魂与命运、灵魂与自身理想、灵魂与个体、社会的以及人类的那些关系所构成,而且,这些关系的共同之处都在于深人它们之中,并把它们组织起来的宗教情绪,——但是,异质之物整合起来形成的还是一种崭新的形态,而远非其一切因素的机械总和,其特殊意义也不是这种彻底的平均所能揭示出来的。我所考察的只是个别本身具有宗教特征的社会状态和社会关系;也就是说,它们具有这种宗教特征,不是现存宗教馈赠给它们的,也不是它们从现存宗教那里索取过来的。恰恰相反,它们能够用自身所独有的宗教意味为宗教添砖加瓦。宗教的基本情绪在它们身上有了一定的高涨,随着其超验化和客观化,通常意义上的宗教对象也就一同产生了;只是这些宗教对象接着可反过来使它们变得更神圣和强大]

孝顺儿女与其父母之间的关系、忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系;产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系;下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系、

系在宗教虔诚(pietas)中同样都得到了表达。敬虔情感可以说是动态的宗教虔诚(Religiosität),它不必变成与诸神、与宗教之间的固定关系形式。一种典型情况是,某些情绪或功能,虽然就其逻辑本质而言,事实上已经超越了灵魂,但却依然滞留在灵魂之中,不接触任何对象。比如就有这样满怀爱意的灵魂,它们的整个存在和活动都已经深深地浸淫在真正的爱的温纯、爱的执著、爱的奉献之中,但却从未对某个人产生真正的爱情;同样也有这样的坏心肠,它们的一切思想和愿望都非常自私和无情,但实际中却并未作恶;还有像某些艺术天性,就其洞察事物、体验生命和塑造印象和情感而言,绝对堪称艺术天性,可它们就是一直未能创造出作品。同样,依此类推,也有那么一些虔诚之徒,他们的敬虔情感不针对任何神,也就是说,不针对那种作为纯粹虔诚对象的形象:这就是没有宗教的宗教天性。这些宗教天性将表现在从宗教角度对上文所涉及的关系所作的体验和感知中。我们之所以称这些关系为宗教关系,是因为成熟宗教的独立形态实际上仅仅从它们中间产生出来,就像纯粹的冲动、情绪和需要在那些关系中是由社会经验物质造成的。

人们可以推想,这些具有灵魂特征的社会关系(一旦进人某个本身就是宗教性的生命过程,在它们所占领的范围内)便是天生的宗教现象;这种特征所具有的功能像是获得了独立,并超越了社会内容的束缚,创造了诸神作为其客体。这点并不缺乏类似现象,虽然外表上看有些内容差别是些完全异质的现象。我们都很清楚,爱的激情通常都是自己替自己创造客体。这倒不是说,情欲冲动替自己找到了一个合适的对象,供它自己发泄;也不是说,虚幻之爱把它梦寐以求的那些价值带给了某个对象。而是

说，作为爱的对象，被爱者永远都是爱的一种创造。有了爱，一种新的形象便产生了，该形象虽然与某个实际人格息息相关，但就其本质和观念而言，它生活在一个完全不同的世界中，并非此人的自在现实性所能企及。我们切不可把想像的内容品质与这里所探讨的形式或本质问题混为一谈。从那些性格中产生出来的被爱的形象，同他的现实性之间可以吻合，也可以不吻合；爱的创造性把被爱者塑造成了一个独立于一切其他事物秩序之外的形象，这种创造性无论如何都既不会变得多余，也不会获得证实。这就好比艺术作品，作为艺术作品，与一切对现实的单调模仿截然不同，它无论如何都具有某种创造意义，至于它的内容是

否从既存现实中借用而来，全然无关紧要。艺术作品是从艺术家的内在创造活动中产生出来的。只要艺术家的内在创造活动体现出某种类似于一块大理石，而完全不同于直观现实世界以及经验世界形式的东西来，艺术作品就出现了。这样看来，被他者所爱的人具有一种崭新的存在范畴。不管他在爱他的人眼里所具有的品质是来自其一般现实性，还是纯属虚幻，他都是爱的产物。这样解释，理应能够拓宽诸神宗教情绪产物这样一种最最老生常谈的自明性，起码在我看来，使它不像先前那样不证自明。灵魂的某些基本潜能和涌动发挥作用，意味着它们替自己创造了客体。爱、艺术、宗教虔诚等功能的对象意义，就是这些功能本身的意义。[只是：这些功能中的任何一种要想付诸实现，获得对象，就必须深人一些内容；由于它因此而把对象创造成了它自身

的对象,所以,这种对象也就被它安置到了自己的世界当中](这些功能中的任何一种都把其对象安置到自己的世界当中)。就此而言,以这种特殊形式聚集到一起的内容是否还会坚持下去,根本就无关紧要:不管怎样,现在它们都成了新的独立形态。如果宗教冲动接受了那些社会事实,如果个体与凌驾于个体之上的秩序、与整个社会、与该社会的理想规范、与维持集体生活的符号等之间的关系,具有我们所说的宗教基调,那么,就功能来看,[这就是其灵魂的创造途径,与它创造"宗教"可谓同出一辙——尽管还没有彻底的分化和实现](其灵魂先前对待"宗教",运用的就是这种创造行为)。个体这样做,和他拜神一样,都能进入其宗教冲动世界;只是拜神时,这种功能发挥得似乎要彻底一些,这是因为它把其他的具体材料都抛开了(这是因为它不接受其他具体的材料)。但就这里所强调的创造原则来看,它们之间并无差别。人在某些社会关系当中见到的宗教虔诚对象,就其自身而言和超验者一样都是人敬虔的结果。至于这种类型的关系是否被当做了历史先例,以便把那种宗教情感因素加以抽象化和崇高化,[使宗教虔诚体现为这些关系的绝对超验化](作为其绝对化而进入超验领域);或者说,这些针对自我之外某个存在的情感和意向,看上去是不是像我们身上的一种捉摸不定的纯粹功能,而且,它们在创造可供它们发泄的客体时,丝毫不受社会秩序或其他秩序的具体存在的影响,——这里虽然不是彻底,但也必须暂且悬而不论。这里所要得出的并非历史认识,而是非常具体的认识:即在个体之间以及个体与集体之间所存在的一切错综复杂的灵魂关系中,宗教世界有着一席之地,正如它在一般所说的更加明确、更加纯粹的宗教现象中一样。

迄今为止，我对社会行为与宗教行为之间的类似之处的探讨，一直保持相当的距离，如果转而从细节角度加以考察，就会看到，[这里所说的类似，并不是指毫不相关的现象相互之间偶然表现出的某种相似性。我想对这两块行为领域的相似性的意义作如下解释：宗教范畴是灵魂的一种生活方式和体验世界的方式，作为洞察和行动潜能，它抓住了此在的内容，并因此而获得了面对由它建立起来的对象世界的可能性——即相对于作为内在性的无对象状态或节奏的宗教虔诚的宗教世界。宗教虔诚在一定程度上充满或占有的内容都是些社会形态，从中将越来越看到，它们的结构注定了它们要成为宗教本质的生活和活动场

所。一旦宗教虔诚(像其历史发生伊始所作的那样)着手创造自身的形态，创造诸神和福祉盛事的实存，它就将把这些仿佛在宗教的自我运动中显示出来，摆脱了其社会材料，并自由自在地移进了超验领域的形式从那种内容带到这个世界当中。或许，——我在这里只能把这解释为那种“类似”的进一步的动机——我们可以假定灵魂生命的某些任意典型的运动形式既活跃在宗教此在结构中，同样也活跃在社会此在结构中，从而使某些现象的相似性扎根在一种极其普遍的形式整合性之中]。

(我所理解的社会行为和宗教行为之间的类似是说：并非莫不相干现象之间的某种偶然相似性，而是灵魂范畴的整合性先是活跃在人的相互作用的实质上，接着又——不是通过改造，而是通过彻底构造——在纯粹原初的结构中表现出完全相同的冲

动来；一些现象具有内在性，另一些现象则拥有超验性，但这只是由于宗教虔诚的基本功能所抓住的材料不同——或者说由于材料的配置不同——而造成的。）基于以上前提，我首先考察信仰；信仰一般被人们称做宗教的本质和特性，称做宗教的实质；认识宗教信仰，首先就要把它和理论意义上的信仰区别开来。知性意义上的信仰是知识秩序的一个低级阶段，目的是要通过刨根问底来求真，而它所追求的根底，只是由于我们所知的量的不足，因而未能认识到。因此，通过形而上学或认识论的研究，我们就能断定上帝存在是一个不容置疑，某些情况下甚至是必不可少的假设。接着，我们就会像坚信以太或物质的原子结构一定存在一样，对上帝深信不疑。可是，我们立刻就会发现，教徒如果说信仰上帝，其意思和一定程度上把上帝的存在当真是不一样的。它不仅是说，上帝的存在虽然不可确证，但他依然深信不疑；它同时也意味着教徒与上帝之间存在着某种内在联系，意味着教徒具有一种献身上帝的情感，意味着教徒把上帝当做生活的准绳。人们信仰上帝的此在，如同深信其他任何一种现实性；这只表达了信仰上帝命题所意味着的那种灵魂主观存在的一个方面，或者说只是它的一种理论表达。信仰上帝命题中活跃着的宗教灵魂特性，构成了有关上帝此在的理论信仰不顾一切反证和反例而不断重提的源泉。

这种意义上的“信仰”，在社会中的真正类似之处在于，人与人之间同样存在着一种信仰关系：我们相信某人——这里同样不是说我们相信他一定存在，也不必进一步确定我们究竟相信别人什么或别人究竟相信我们什么。我们绝对“相信某人”：诸如子女相信父母，下属相信上司，朋友之间相互信任，个人相信民

用。优势就在于，它用最通俗的理由来安慰我们——但我们却相信它是至善和至真，这样它就从我们的灵魂中揭示出现实安慰要素所无法挖掘到的东西。困难时，它对我们的支持也不利和不对——但由于我们相信得到了支持，于是就自觉地从中获取新的勇气或力量。它用错误的论点向我们证明某事——但由于我们信以为真，于是就自觉地识别提供的正确论据。无疑，我们通常只是用自己的财富去充实我们所信的人；而它仅仅帮助我们去开掘这些财富。说到底，信仰过程的整个形式就是：自我信仰。由这种信仰可以彻底地看到，它的一切细节内容都是灵魂的基本情绪的各种现实结构。我们信仰上帝或他者，意味着，我们因普遍命运必定会感觉到的不宁和不安沿着这种存在方向得到了稳定：其观念是要使惴惴不安的灵魂保持平静，而且个别情况下我们"信任这种观念"，反映的正是我们的灵魂状态在其幻象影响下所获得的安全感。我们信仰自我意味着的就是这点：即自我最终感到安宁和安全，表现在观念中就是说，人们面对任何境况都能成功地保持和贯彻这个自我。有趣的是，[自我信仰在古代阿拉伯人的社会基础和宗教基础中，看上去都有一定的反映。这些民族的生命结构中透露出一种不可遏制的个体自信，一种实实在在的利己主义，人们称这些个性为自我神化；除此之外，人们不认为还能发现什么真正的宗教，起码是见不到必不可少的祖先崇拜。但是，如果做进一步的深人考察，我们在古代犹太人的观念中都能见到这两点，即列祖列宗活在每一个后人身上，宗族作为宗教情感的真正对象直接包含在每个个体的血液中。乐观的自信，即对自我永远充满信任，在这里充当的是容器，依照组织思想，无论社会实体，还是其宗教结构都得进入其中；古代

阿拉伯人意识到自己是这些祖先的后代而获得的安全感，具有强烈的宗教倾向，于是使整个世界都充满了神圣的权利和义务；这种安全感因此而与他们自信和自我“神化”时的安全感变成了一致]——由于灵魂的基本活动是相同的，所以，一般来看，信仰上帝和信仰自我同样都使人彻底变得不可动摇，都使人对未来充满信心，都使得某种已被证明是幻觉的价值轻而易举就能被新的希望代替。不管自信会把我们引上多少歧途，也不管我们为了这种未劳先获的自我感觉将付出多大的代价，它都和信任他者具有同样的合目的性。所以，有多少情况下只要自信，就能有为；有多少情况下，某种聪明才智之所以能得到最充分的发挥，

就是因为我们认为它大有潜力；又有多少情况下，一个人在某些特定场合之所以行为高尚，并不是他天性高贵，而只是由于他信仰这种高贵品行。实践信仰是灵魂的一种基本活动，就其本质而言，它也是社会性的，也就是说，它表现为与自我相对的本质之间的一种关系。人之所以有能力面对自我，是由于它能够分裂为主体和客体，能够像第三者一样面对自我，——这种能力，在我们所认识到的其他世界现象中无与伦比，并且证明了我们的整个精神形式。自信、信人及信上帝，其后果之所以十分相似，是因为所有这些就其社会客体而言，很多情况下只是同样灵魂状态的不同表现而已。

除个体之外，这种宗教信仰还具有何种纯粹的社会意义，这点丝毫还未被论及；但我敢肯定，正如我们所看到的，没有这种

宗教信仰,社会将不复存在。我们不顾一切证明,甚至经常逆着一切证明,坚持信仰某人或某个整体,这是一种维系社会的最可靠的纽带。比如说顺从关系,无数情况表明,这种关系并非建立在对他者的权利和优势的确切了解之上,也不是出于爱和感动,而是因为信仰他者的权力、地位、不可抗拒和善。这种信仰也不仅仅是一种理论假设,而是一种出现在人与人之间非常独特的灵魂产物。同样,它也不是表现在作为其对象价值的那些个别品质上面;反之,这些品质是些偶然的相对内容,借此,针对他者的虔诚情绪和虔诚意向,亦即对他者的信仰,获得了对象化,也易于表现出来。作为社会力量,它自然会与其他可能存在的一切知、情或意的联系作用搅在一起,与此同时,它又在对上帝的信仰中表现得干净利落,独一无二——表现为一种升华和绝对化,其本质我们只有在那些低级和杂乱现象中才能见到。在这种对上帝的信仰中,“信仰某人”的过程摆脱了社会相应内容的束缚,就内容而言,它是自己产生客体,与此同时,它又在其社会现实性中找到了一个由其他秩序给定的对象。但从宗教角度来看,这种信仰并不是非要通过紧张才进入超验范围。恰恰相反,早在其社会形式现实中,它就已经是超验的,[因为它的社会形式现实一开始就充满了形式宗教功能的潜能]通过把自我身上的必然和自由,把它身上的洞见和盲见、能动和依赖、馈赠和接受综合起来,这种信仰构成了能够反映出人际关系的宗教层面的一个阶段,在该宗教层面上,这种信仰名称及其通俗概念(但不包括其本质)都是从[超验形态]那里挪借过来的,而且,这些超验形态已经深入到该层而之上,并把它的结构暴露无遗。

可以说,上帝自始至终都是信仰的对象。信徒把这种信仰功

能的根本力量不偏不倚地全部凝聚到上帝身上;[把“确信”(Gläubigkeit)看做是一切宗教人的本质,以及那些灵魂此在过程尚未或不再把这种特征表现为某种上帝观念,而是使之体现为实践、哲理及内在情感的人的本质,这样不但不会违背,反而加强了上述论点]——但是,上帝观念中的绝对特征是从灵魂潜能的这种整体性和原始性中产生的,只要灵魂潜能超越了其个别性和相对性。因此,信仰功能与其他一系列仅仅使其普遍性、完整性和不突出任何个别内容的力量归属于宗教实体的灵魂作用,并无差别。这样看来,基督教的上帝也是地地道道的爱的对象。人和物的所有那些特性使得这种规定性能够把我们的爱的

可能性付诸实现,它们赋予了爱以一种特殊性,除此之外,对他者的爱,仿佛是作为同一普遍概念的特殊情况:亦即对他者的爱是另一种爱。因此,对某个经验对象的爱,如果天生就存在于爱者的身上,那么,在一定程度上也势必要成为爱者的潜能和爱的对象的产物。但是,由于上帝并不是灵魂的经验给定物,也不是作为一个独立的个别本质而出现在灵魂面前,所以,它纯粹是爱的潜能的产物,其中,通过个别客体付诸实现的爱的分支,一般肯定都还保持统一。同样,上帝也是地地道道的寻找对象。内在生命永不休止地变换其观念对象的那种冲动在上帝身上找到了其绝对对象,因而也就不再到他身上去寻找个别对象——那永远都是一种个别寻找——整个寻找在他身上都实现了其目的。寻找、“前进”、躁动等潜流与上帝一拍即合,一切个别改变——

的个别现实部分和现实环节在客体宗教观念中表现为兼容一切矛盾的绝对同一源泉，因此，无数从社会角度把灵魂联系起来的个体冲动能够组成体现出这些普遍分裂的永恒的基本冲动，从而——每个冲动都运用它的语言——把人的绝对性放到与绝对存在之间的宗教关系当中。

社会现象和宗教现象的形式相似性还反映在整合性概念上，在此概念下，社会现象和宗教现象如此相近，以至于社会结构注定具有宗教特征，宗教结构则表现为那种社会结构的象征和绝对化。万事万物纷繁复杂，只有在一定时空下才会出现一组具有因果联系的现象。上古时代，万事万物实际上只允许人们以

一代多，也就是说，只能构成一种社会集体。同样的整合性意识在发展过程中必然会遇到双重矛盾。首先是与其他敌对集体划清界限。促使集体成员走到一起，并赋予他们以集体属性的最有效的手段之一，就是为了共同的生活空间而同仇敌忾。整合性的形成通常并不是发自内在——至少对于整合性意识来讲是这样，而是源于外在，是由这种证明形式的实践必然性所导致的，很大一部分也是由事实上已经得到证明的外在立法观念所造成的，即人的整个天性是整合的。集体整合性的另一个特征在于集体对待个体成员的态度。正是由于那些成员彼此分离，各自为战，由于他们在一定程度上是自由的，并自己对自己负责，他们才意识到由他们共同组成的结构是一个统一体。正是由于个人觉得他多少是自为的，所以，把他和其他人组织起来的整合力量

才更加明确地表现为,他要么把自己奉献出去,使其实存加入到整个生命循环中去;要么干脆作对,把自己当做整体的一个对立部分。个体的自由极力回避整体的整合性,整合性在原始而狭隘的组织中并没有像有肌体的整合性在其组成部分中那样明确地得到贯彻——这样整合性就势必会作为一种特殊的此在形式或此在潜能而进入意识之中。如果说原始组织的结构一般都类似于什一组织,那么,由此可以清楚地看到,集体成员之间的关系好比十个指头,既能相对自由和独立活动,又能彼此相互作用,相依为命,构成一个统一体。一切社会生活都是相互作用,因此它们也是同一的;因为,所谓整合性,不外乎是指多种因素彼此相连,休戚与共。

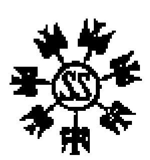
组成集体,是个性整合性之外被意识到的最典型的整合性,其独特的形式集中表现为由上帝概念维持的此在的宗教整合性。首先考察一下宗教组织,将有助于进入这一语境。众所周知,早期(包括所谓野蛮时期)文化当中,除了祭祀团体之外,根本不存在其他什么稳定而有机的组织。早在罗马帝国时期,由于合作冲动而产生了无数行会,比较突出的是,每个行会似乎都有某种独特的宗教特征。无论它们是由商人或艺人、轿夫或郎中组成,它们都自觉接受特有神灵的关照,或都具有一个保护神(Genius)。它们都有神庙(Templum),起码有一个祭坛。并不是个别成员,而是整个集体都听命于一定的神,这就表明,神嘴里所说的是其整合性,而正是靠神的言说才确保了整合性凌驾于一切个体之上。上帝可以说是社会整合性的代名词,如果或只要社会整合性纯粹出于宗教感知,那么,它就能彻底地唤发起独特的虔诚反应。[集体的整合性体现为,在古代宗教里,关心上帝说到底

一般都是集体的事情。个人只有通过施展魔术才能为其私人利益求得魔力;但这在公共场合是绝对不允许的,因为个体不应当靠损害集体,而只能是在集体整合性范围之内寻求帮助]

这种社会整合性在早期基督教中所发挥的作用同样不容低估。有些评价甚至认为它压过了内容上的宗教价值。公元三世纪,围绕着是否应当重新接受被迫放弃信仰的基督教徒展开了激烈的争论,罗马主教对此持同情态度,于是,强硬派便另选主教,其资格不容异议;同样不容置疑的是,要求教会内部保持纯洁,必然会导致允许革除背信弃义者,起码应当保证严守教规者能够自成一体这样的宗教后果。但圣居普良〔圣居普良 (St.

Cyprian,约 1336~1406):俄罗斯东正教莫斯科都主教,以实行改革,推行拜占庭礼仪出名。——译注〕坚决认为该主教的选举无效,因为整合性要求被当做是教会的千秋大业。这种整合性形式,基督教是从罗马帝国时期,特别是在罗马帝国晚期占统治地位的合作精神中继承过来的。所有教徒共同拥有共同的爱、共同的信仰、共同的希望,因此他们组成了一个统一体。但是,他们最根深蒂固的整合性更多的还在于彼此并肩齐立,心心相印,而不在于他们之间的有机联系。而且,他们更多的是从周围异教徒世界那里吸取这种形式的,只是使之成为当地的一种陌生力量,并加大其力度罢了。[基督教的整合性动机或许还有着另一个完全不同的源头:即新上帝的人格形式。在古代,诸神的人格是小写的,从根本上来讲还未能超越世俗之人所具有的派性和局限性。一旦人们觉得这点

远远不够，而把神看做是普遍的和超越俗人，那么，他们马上就会从泛神论角度去看神，也就是说，认为神是没有人格的。只有基督教才创造了全知全能的上帝。他同时也是一种人格，并把这种形式的整合力量从其无限的存在和影响范围中强调出来。这里，综合首先面对的是：真正的超人却具有人格——正像“社会”和集体等这样的形态虽然超越个体，却并不抽象，而是非常具体一样。我相信，这种最高意义上的整合性是教会整合意识的基础；由于这种整合性具有人格形式，以及相应的生动性，所以它远比哪怕是新柏拉图主义的“太一”更加具有吸引力和影响力。反之亦然，]古典世界崩溃之际，教会之所以从超验世界那里，亦即从神性世界那里获得了绝对而基本的价值，似乎正是由于它拥有稳定的社会结构。基督教的救世学说本来就没有解释，为什么不能存在一系列彼此独立、只有依靠相同的教义和信念才能把它们组织起来的社会团体。惟一清楚可见的是，这种精神力量如果不表现为一种社会有机整合性，那它很快就会被认为毫无用处。但这种社会有机整合性并不只是从外在保障新的宗教能够存在并有强大权力的一种技术手段，而是神秘的救世现实性本身。由于教会拥有普遍的整合性形式，所以它表现为耶稣所宣布的上帝国的现实化。教会被誉为“上帝之城”，被誉为拯救神圣灵魂的诺亚方舟，被誉为“基督肉身”。本文所要探讨的展示过程，或许从未如此清晰可辨。历史流传下来的纯粹经验型的社会整合性形式，被宗教情绪接受了下来，并因此自发表现为超验整合性和纯粹的宗教世界结构的对立而或神秘现实性。这里，纯粹的宗教价值表现为我们称之为集体整合性的社会相互作用形式的原因和功能，至少从观念上讲是社会相互作用形式的表达。



[伊斯兰教的改革主要是为了在纷乱的观念领域里建立起整合的联系。其关键在于用压倒一切的民族整合性来消解宗教原则。所以,它规定,发生谋杀时,死因不能向宗族而只能向神乞助。但这里所理解的神,是指其代言人,同时也是相对于宗族内部有效的自卫权利和血缘权利(Fehde- und Blutrecht)的普遍权利的代言人。所以,整合的上帝是形而上学的统一基础,有了他,可以克服经验层面上的分裂,此外,他也是社会整合性的象征以及合法的载体]

这里特别值得强调,整合性概念内部的一大特征就在于具有向宗教领域扩展的趋向。集体要想整合,其前提或标志是,不

能像对待其外在那样,而应当保持内部和睦共处。这在原始时期表现得尤为突出。或许,没有任何领域能像宗教那样把目标一致、趣味相投的共处各方的存在形式表现得如此彻底、如此全面,以至于其余集体生活的和平统一看上去仅仅是初级阶段。因为无论如何,这种和平统一都是相对的,事实上,在经验社会中总是存在着诸如同行相轻、损人利己以及把自己的成就和欢乐建立在别人的痛苦之上之类的事。大概只有在宗教领域里,个人的潜能才有可能得到充分的发挥,而又不会相互倾轧,因为耶稣有谕:上帝国里人人平等。尽管大家共有一个目标,但耶稣仍能确保每个人都有可能实现这个目标,并且不会相互排挤,反而只会相互依赖。这让我想到了圣餐仪式,它集中表达了宗教是想让大家用同样手段实现共同的目标;我更想起了各种各样的节日,

它们把为同样的宗教激情所驱使的人的整合性表现得一目了然——从原始宗教的粗犷节日(在这些节日里,整合性达到极致时通常都表现为性纵欲)直到那种远远超越个别集体之上的最纯洁的"天下大同"的呼唤。基督教的圣诞节表现出的是一种非常具有普遍意义的和平关系,地方主义色彩严重的宗教只能在个别集体内部塑造起这种和平关系。任何一个集体要想和平共处,只有当和平共处原则奠定了群体生活方式的整合性才行,但这种尺度又是相对的和有限的;一定集体的宗教使这种内在和平摆脱了诸如此类的束缚,并在节日中充分地体现出来。基督教的节日,当然最明显的就是圣诞节了,把这种和平动机推广到个人的情感当中,在其情绪氛围中,和平动机则由基督教的平等组合所承担;基督徒之间的平等组合从根本上打破了一切集体范围之内的特殊组合。当然,这在实际历史上并没有得到彻底的实现[(这和上文提到的伊斯兰教在阿拉伯世界本身也只能相当有限地贯彻那种有神论的普遍主义的权利原则是一样的)]:尽管如此,就其观念而言,基督教节日是惟一一种能够从社会心理学角度彻底打消个体情绪与其他地方存在的陌生情绪或对立情绪之间可能存在的界限的节日。这样一来,和平共处的社会原则就超越了那种社会学意义上的内在特征,并在宗教节日氛围中获得了其积极而普遍的意义。——早在犹太教和早期基督教的社区就已明确规定,同伴之间发生争执,应交由社区或由社区指定的仲裁人裁断。保罗注意到这样一种矛盾,即把为人们所不齿的异教徒认做法官。这里,从和平一面来看,宗教社区表现为集体内在整合性的强化,宗教可谓是实质性的和平,是那种观念化的集体生活形式,我们称之为和平性(Friedlichkeit)。作为独立的

人格，作为碌碌众生，作为粗暴之人，信徒之间可能会发生冲突，但是，作为相同宗教财富的共享者，他们之间只能存在和平，所以，这种财富的社会形态便是教区，按理说它也是能够化一切干戈为玉帛的宗教当局。宗教世界图景散发出来的同一与和平体现为，在宗教集体中，各派之间达成了最大限度的和解，如同它在一切集体内部占据绝对统治地位一样。从某种意义上讲，这就成了社会整合性的形式——[只要承担该形式的生命具有宗教功能]——向上帝观念的绝对整合性过渡的阶梯。这种进阶程式还有一个阶段，主要反映的是前基督教时期方方面面的特征。因为，在前基督教时期，神没有面对个人及其语境，而是包含在后

者当中，是个体所依赖的整个生命中的一个因素。比如说，在古代犹太教中，上帝偶尔也共享宴会上的祭品，供献祭品不仅仅是为了完成进祭任务。无论何处，上帝与其崇拜者之间都存在着亲和关系。哪里把他当做祖先，当做君主，也就是说，凡是把他当做宗族的上帝、城邦的上帝，其他实存同样不容置疑的诸神则属于别的群体，那么他在哪里就是集体的最高成员。上帝既生活在社会整合性之中，同时又是该整合性的表达——不过，作为社会整合性的表达，上帝与个体形成了对立，但这种对立不外乎是像家长在由他组织起来的家庭当中，王侯之于他所代表的所有臣民那样。这些因素真正复杂的社会地位在于：他们既是某个集体的成员，又被该集体奉为顶头上司；他们既与集体中的所有其他成员一起组成统一体，又在一定意义上作为独立的平衡力量与该

统一体形成对立。而这就是上帝的地位。[所以,我们可以断言,某种超自然的存在并不就是上帝，这点要是结合古代犹太教的宗教事实来看就更加清楚了。初民们极具幻想力,他们很容易就创造出魔幻现实性来。但这样一种本质起初可以说只有自为存在。只有当它把周围的崇拜者组织成一个集体,它才成为上帝;同样,如果上帝失去了其追随者,那么他也会变成彻头彻尾的恶魔。只有同某个团体——其形式类型恰恰是从纯粹的人际团体那里挪借过来的——形成某种固定的关系，现有的纯粹魔幻本质才会变成生动而有为的上帝]所以,从这种意义上讲,上帝的特征包含在各种社会形式中。只要犹太教的团体建立在血缘关系之上,那么上帝就是犹太人、菲尼基人以及迦南人的天父,信徒们则是其子女;但是,不同宗族如果构成政治统一体,上帝就必须承担起君主的角色，因为他这时在整体内部只能退一步而作为一种更加抽象的形态，并且可以说是机械地把自己塑造成一个超越者(ein Über)。

但是,即便重点全部落在超越者一边,也不会因此而中断与集体形式之间的有机联系。在古希腊和罗马,君主政体早就被贵族政体所取代，但贵族政体的宗教观同样坚持主张诸神既平等多元,又有等级秩序。这是一种集体整合性赖以存在的纯粹形式图景,它摆脱了经济利益、宗族利益、政治利益等材料。相反,亚洲的君主政体持续的时间要比西方长得多,所以,宗教结构要求神拥有与君主相同的权力。另外,古代阿拉伯人社会生活中占统治地位的宗族整合性的纯粹力量表现为一神论的雏形。进而言之,克服了性别差异的整合性构成了一种特殊的宗教类型。从心理上抹去性别差异,这在叙利亚人、亚述人和吕底亚人的社会生

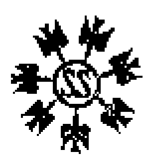
以上强调指出的社会内在与外在的共时性关系绝不仅仅针对王公贵族而言，而是完全适用于每个社会成员；如果说社会的基本形式在那边把上帝预先给规定了，那么，它在这边同样也提前规定了信徒。个体作为其集体成员的属性永远都是指有限规定和个人自由的某种混合，这点上文已经有所论及，但这里必须把它当做宗教生活和社会生活之间最深刻的形式关系来加以揭示。

真正的社会实践问题是指社会力量和社会形式与社会个体的独特生活之间的关系。社会显然离不开个体。但这并不排除社会与个体之间可能发生诸多冲突。其原因一方面在于，(构成社会的个体因素都汇集到了“社会”这个特殊形态当中，)也就是说，个体把其社会因素放到了“社会”这个特殊形态当中，而社会形态却获得了特有的支柱和组织，带着诸多要求和权力突然出现在个人面前；另一方面，之所以出现冲突，[原因恰恰在于，个人可以说是作为整个社会的代表而出现的](是由于社会依托个人面导致的。)因为，人有能力自己把自己分解成不同的部分，并把任意一个部分当做其真正的自我，这样该部分便与其他部分发生冲突，争取对其行为加以规定——只要人是社会存在或他觉得自己是社会存在，那么人的这种能力使人与其社会性无法把捉到的自我冲动和自我旨趣经常处于矛盾关系之中：即社会与个体之间的冲突在个体自身当中得到了延续，具体表现为其各个存在部分之间的斗争。在我看来，社会与个体之间即便是最广泛、最深人的冲突，也没有涉及个人的旨趣内容，面仅涉及个人生活的一般形式。社会试图成为一个整体和有机的统一体，从而使每个个体仅仅充当社会的一个成员；个体应当尽可能地全

力以赴施展其作为社会成员所必须发挥的特殊作用，个体应当不断地调整自己，直到自己完全适合于承担这项功能。个体的整合性冲动和整体性冲动极力反对的就是这种角色。个体想自我圆融，而不想帮助社会完满；个体想施展其整体性能力，而不管社会旨趣怎么要求它们做出让步。而这才是个体面对社会束缚提出自由要求的本质意义之所在。因为自由不能仅仅是为了达到摆脱社会决定而随心所欲。自由的意义倒是在于，一旦我们的个别行为是对我们个性的纯粹表达，一旦我们的自我摆脱了其外在立法的预定而在这种行为中得到表现，那么，我们便渴望实现并保持自律。我们希望，我们的实存范围要由其中心，而不要

让外在力量来决定，外在力量仅仅与我们的实存有所联系，而它们却把自己转化成我们内在特有的冲动；但是，我们通常一而再地发现，它们并没有同时从自我当中显示出来。真正使个人对其行为负责的自由是指，个人通过其所有行为组成一个内在紧密联系的有机整体，原则上讲，该整体反对某个更高整体把他作为其内部的一个成员并依赖于它。如果说人的自由反对要求他适应社会权力，那么在宗教世界中该问题似乎必须由法律问题转化成事实问题。这就是，世界进程绝对顺从的上帝意志是否同样也决定了人既没有自由，也没有责任，或者说，在上帝面前我们是否享有某种内在本质的独立性，从而保证我们既有自由又有责任，但把我们从无孔不入的上帝权力中解脱出来，而实际上又没有彻底否定上帝权力概念。这个问题深深地扎根在一切宗教

性和具体性的混合状态当中，而每个个体都把其自身的某些方面和力量放进其中，社会是个人追求把其此在塑造成超越于社会之外的特殊结构而努力的结果。但是,同样也可以这样认为，那种超越个体的整体性之所以能建立起来，靠的就是从那些自足而和谐的个体身上获取对其最为有益的贡献。这样一来,那种超越于个体之上，通过分离和自律而导致其形式和个体实存形式之间发生冲突的整体的特殊生命,或许又降居了次要位置。国家或社会的整合性如果形成了独特的生存条件和生存路线,并高高在上藐视其成员的个人生活,干涉他们的实存形式,强迫他们做与其自身的本质规律毫不相干的事情——这看上去虽然相当的了不起,但还仅仅表现为一种由逆境转为顺境的前奏。相对而言,一种自足而整合的整体从社会要素中产生出来,这些要素自身并且还在其特有范围内表现出自足而和谐的实存来，这可能是一种乌托邦,但绝非全然不可思议。说全称房子不能由单个房子组成,全称树木不能由单个树组成,这在灵魂内在世界中是一种矛盾。在有机自然界,即使由于有机物的细胞有着一种类似于整体生命的独特生命,从而使这种矛盾有所缓和,但在这里起码从原则上讲灵魂还能成功地成为整体，并协助整体的部分在享受充分的个体自由的情况下构成一种超个体的秩序；除了灵魂之外要想实现这点,是绝不可能的。而这在宗教中则表现为另外一种情况。社会说到底只对其成员的行为和具有一定内容的特性感兴趣，如果这些行为和特性有助于确立了其实存的整合性和完善性，社会就不能拒绝另外再替主体自身创造一种自由而和谐的整体性实存。可是,对于上帝而言,关键不再是个别内容,不光是我们的行为与他的意志是统一抑或对立,而是自由原



则，自为存在原则及其纯粹内在意义。这里的问题是，人最终是否自己对自己负责，或者说，上帝对人施加影响是否就像对待一个没有自我意识的器官，宗教是否能够证明这种与作为终极目的的特有核心密切相关的意志——即使它在内容上与神的意志并不违背——或者说，适应上帝的世界计划——这在内容上与个体的自我满足能够吻合起来——难道不能算独一无二的生命动机，从而使这种生命一般来讲不可能具有任何一种自我封闭的结构和具备自律形式的组织。显然，宗教秩序中的这种关系在这里同样表现为社会关系的升华和绝对化。整体与试图自成一体的部分之间的矛盾、要素的自由，与更高整合性对它的包容之

间的矛盾，在社会中最终仅靠外在手段，可以说哪怕是再高的技术手段都是无法克服得了的；而面对充实世界的神的存在，它成了原则性的内在冲突，就其根本而言是无法调和的。

[我想再从一个更特殊的方面对社会本质和宗教本质之间的关系做一番追究](部分与整体之间的既整合又对立的关系更加特殊的方面表明，宗教本质和社会本质虽然外表上有所差异，但作用是相同的)。社会在其发展过程中迫使个体进行分工。个体的劳动相互之间越是不同，个体之间也就越是需要对方，个体通过交换产品，通过相互满足兴趣，通过人格类型的相互补充而实现的整合性也就越稳固。之所以能从有机的生命整合性中发现某种类似于社会的东西，根据的就是其分工——这里指的完全是一般意义上的分工，而绝不仅仅是指经济意义上的分工；另

外，还根据使所有要素相互之间可以说是紧紧地连在一起的特殊功能，即一方充实的部分，另一方则让它空缺，也就是说一方能够满足另一方的要求，因为其他各方也要满足它的要求。分工时对竞争的校正：竞争意味着个体相互排挤，因为他们付出相同的努力、追求的是同一个目的，但并非所有人都能如愿以偿；分工则不然，它是指个体之间取长补短，因为每个人都努力表现自己不同于他人的能力，并在属于自己的领域里安身立命，而不容他人打扰；竞争使社会分裂，而分工则在相同层面上让社会整合。一旦分工与同它对立的竞争原则进行合作——这在现代文化发展过程中表现得越来越清楚——那么只有它提供给个体的比较自由的活动空间和相对独立的发展可能性，就面临着萎缩的危险。因为分工在无数情况下仅仅指实现为劳动者所共有的目的的手段和途径的分化，诸如公众利益、共同拥有的财富和乐趣、杰出地位的获得、权力和荣誉等等。这些最普遍的价值永远不容竞争。分工通常并不是有意识地运用新的终极目标来把竞争一棍子打死，而是暂时间接地把它引开。这样，随着民众情绪和需求的高涨，就会出现每种新型劳动立即会被无数的竞争者承担过去，以至于旧的竞争结束之际，恰是新的一轮竞争开始之时。由于游戏从头开始，也就是说，使后起的竞争成为越来越纯粹的分工，于是便出现了个体的单面化，特有的专业劳动，一切无法胜任这种片面性的潜能的萎缩——这就是一切过于发达的文化的弊端；而这恰恰证明了上述关系：即社会旨趣和社会生活把个人挤压到了局部实存当中，这种局部实存完全违背了其实际存在的理想，违背了全面和谐的整体性的结构。随着竞争的无限加剧，分工愈趋严格，这种情况下，分工表现为这样一种形式，

它旨在实现社会的内在联系和有机整合，并促使社会需要得到满足，可是，社会的完善是以个体的不完善为代价的，是以违背自然而把个体的力量束缚在某种专门劳动上，从而使它们丧失了无数可能性为代价的。

从一些特定的角度来看，个体之于更高整体之间的这种关系形式同样也反映到了宗教层面上。如果根据其最内在的主观目的把宗教理解为灵魂的获救途径，那么，从中便可以看出一切灵魂都具有某种相似性，相似就相似在任何一个灵魂与绝对者之间，都存在着直接的联系；其整合性源于这种相似性，而非来自只有通过相互补充才能实现共同的目标的差异性。如果众多

信徒一起“祈祷上帝”，每位信徒与其上帝之间都存在着一种直接的关系，那就只会是心理上觉得祈祷效果似乎要更胜一筹；众声喧哗中并没有出现什么新的结构，好像开创了一条否则将无法通达的接近上帝的新途径，而只是他们总和起来在数量上比个人的微弱的声音更能打动上帝。这种宗教关系不允许对它做任何一种彻底的划分；完善的整体并非像刚才探讨的社会现象那样，要依赖个体的不同劳动，而是完全依靠个体的相同活动，任何一个个体的完善都无需他人的弥补。这里，信徒之间的真正关系只能在上帝身上得到规定，也就是说，在于每个信徒都把自己奉献给上帝，并为上帝所接受。在基督教中，[出于其终极动机产生了个体性(Personalität)与归属性(Zusammengehörigkeit)的特殊关系。基督教甚至更进一步认为，内心世界的整个个体性是

每个人与生俱有的，是一切行为的主观方面，但这不再是个体论和唯我论意义上的个体性；由于内心世界在上帝那里同其他所有内心世界相照面，由于它向一切不可见的教会(unsichtbare Kirche)敞开，所以，它摆脱了个别化，而被放到了同一切他者的关系当中，它不是每个人仅靠自身所能完善得了的，也就是说，它必须在精神论意义上进行社会化。基督教最大的心愿就是不借助任何分化而达到整合，它包括两个方面，一是圣徒思想，再就是所有基督徒都是兄弟姐妹，而上帝则是其共同的父亲。——当然，基督教的这一心愿在其历史发展过程中实现得相当不充分。惟其如此，个体性与归属性才能得到综合；这种综合在偶尔遇到的这样一种观念中似乎得到了最充分的表达，即无论如何，每个人都对其他所有人的罪过负有责任。当然，基督教之外的神秘主义对这种观念并不陌生。只是在这些神秘主义中，该观念都是建立在一种泛神论基础之上，所以，人格问题一开始就被取消了。然而，在我看来，基督教内部的这些现象却显示出一种深厚而强烈的人格情感；或许这是一种不受任何约束的情感，但是，它拒绝人的分裂的自为存在。这种惊人的动机充分地表明，基督教的那种内在"社会化"绝不是指机械论的精神；毋宁说，这是有机的整合性，其特殊性就在于抛弃了生理组织和外在社会组织中的一体化手段，即抛弃了分化]

接下来，我将深入讨论宗教领域中最特殊的分工现象的一个方面，即神职人员(Priestertum)的身份问题。关于神职人员的社会起源，佛教当中有着再清楚不过的概念；起初每个人都有宗教功能，后来才集中到了特定的个人身上，也就是说，这些特定的个人把属于其他人的宗教功能接管了过去，——这与君主政

这种状态下，不和谐一开始便被排除。通过神职祝圣，一种具有神秘客观性的精神便转移到了候选人身上，以至于他成了这种精神的载体或代表。而在祝圣过程中，他自身与生俱来的个人品质究竟如何，一般来讲是无关紧要的。祝圣意味着被接受进了一种超越主体的语境，意味着被围绕着某种人格的潜能所规定，而这种潜能在决定主体时却像是发自内在的。劳动在这里不是强加给个人，而是单单个人的天性就注定了他要付出劳动，虽然这完全可以一同发挥作用，并且证明获准者之间存在着某些差别，也不是根据他是否一开始就有机会被委派；而是由于神职祝圣传播了精神，所以，它替它所指派的劳动创立了特殊的品质。俗

话所说“上帝委派神职给谁，同时也就给了他称职的悟性”，这样一层关系在神职祝圣中得到了理想的实现。主体的特殊天赋与主体之外提出种种要求的形式力量之间所存在的偶然性，神职祝圣通过转嫁精神，可以说先天地就已将之克服掉了，这是因为，超越个人的倾向借助神职祝圣把个人掌握在其手中，要求个人做出特殊贡献，为了能使他们胜任这种劳动，便对其本质加以彻底改造，直到使他们成为真正合格的承担者。即使是在这里，宗教范畴也表现为理想的概念，它把社会形式一览无余，就像把它们统照在一面明镜之中，从而使其矛盾和相互之间的遮蔽烟消云散。

我在前面所说的宗教的社会类型是指：个人面对其上帝时表现出非凡的独特性，因而他似乎不知道有分化这件事，因为每

个人都试图用相同的手段去实现共同的目标，没有什么更高的整合性能够从个人当中成为特殊机构——正是由于灵魂拯救的这种个人主义形式,宗教的社会类型才放弃了进一步深人追问。我所理解的灵魂获救绝不仅仅指某种超越死亡的状态；而是指灵魂的终极追求获得满足，灵魂只与自己及其上帝商定的内在完善得以实现;至于已经获救的灵魂是依靠尘世肉身,还是立足彼岸,这纯属表面问题,就像追问我们的命运究竟在哪里与我们照面一样无关紧要。但是,这种理想可能具有的诸多意义当中，有一条在我看来十分重要：即拯救灵魂只是为了实现或表现我们一定的内在本质。我们应当具备的本质作为一种观念现实性，早已充斥在不完满的现实当中，无需再从外在对灵魂画蛇添足或重新培养,而只要剥掉其外壳,拨开笼罩其上的迷雾,“改邪归正”，把其先前被原罪和迷惑搅得一塌糊涂的本质核心揭示出来。可是,正如从基督教中所看到的,拯救灵魂的这种理想被肢解得不堪人目,并同其他完全背道而驰的趋势混为一谈。其实，其真正意思应该是把我们的最深层的人格挖掘出来，把灵魂从一切异在之物中解放出来，依据自我的规律充分发挥自身潜能——所有这一切同时也包含着顺从上帝意志的意思。如果上帝对灵魂的拯救在灵魂中没有得到朦朦胧胧的预示，如果灵魂不是在通向自身的路途上获得上帝的拯救,那么,这种拯救就不是对灵魂的真正拯救，而是一种灵魂内在十分陌生的毫无意义的拯救。〔这在盖尔人中的一位杰出的犹太法学家梅尔〔梅尔(Wunderrabbi Meir)：犹太法学家，擅长辩证法。——译注〕所讲述的故事中表达得非常清楚。他对其弟子们说：“如果主在来世问我：‘梅尔，你为何没有成为摩西？’我会回答他说：‘主，因为我就是梅尔。’如

果他继续问我：'梅尔，你为何没有成为本·阿吉巴［阿吉巴（Ben Akiba，40-135）：犹太教中的智者，犹太法学的奠基者。——译注］？'我同样会说：'主，因为我就是梅尔。'可是，如果他问我：'梅尔，你为何没有成为梅尔？'那我将如何回答呢？"］

这种解释把拯救灵魂说成是对某种价值的挽救，或者说是去蔽，这种价值在灵魂中虽然一直存在，但与异己之物、杂乱之物、偶然之物等混杂到了一起。可是，这样解释似乎恰恰在基督教的基本规定上遇到了某种麻烦，即每个人天生地都有着相同的获得绝对拯救的能力，以及有史以来没有人不能胜任的劳动对于这种拯救的制约。上帝之国里，人人都有一席之地，因为人

所能达到的至尊，同时也必须是对人的最低要求，所以一般没有谁会被拒绝。但是，如果拯救只能指每个灵魂都要把其最独特的内在存在，其自我的纯粹概念——这种内在存在和纯粹概念的理想形式充满了其尘世的不完满性——彻底地表达出来，或者说把其注意力全部放到这种最独的内在存在和纯粹图景上去，那么，灵魂在高尚与低俗、开阔与狭隘、圣洁与灰暗等方面所表现出来的无穷差异性跟宗教结果以及在上帝面前的尊严的相似性，又如何联系起来呢？难道这种拯救概念果真就把人的极端个体性和极端差异性作为其立足点？事实上，正是把在上帝面前的平等与个体的无穷差异统一起来所遇到的困难，导致了劳动的统一化，从而把广阔的宗教生活领域完全图式化了。基督教拯救概念的纯粹个体主义被我们误解成，通过向所有人，而不是每个

人要求一种整合的理想和整合的行为，来使他们充分发挥其才能。这种把一切都整齐划一的现象，对于人格而言只是些外在的东西；而信徒所具有的那种整合性，完美灵魂所具有的那种相似性仅仅在于，每个人都让其独特的观念从一切外在束缚(Aussenwerk)中摆脱出来；在此过程中，围绕着世界而形成的不同观念的内容可以保持差异。耶稣多次指出，他十分清楚应当充分尊重人的天赋的差异性，他同时也强调，这样做根本不必改变生命的最终结果的相似性。

这样看来，在上帝面前的相似性，远不像一般观点所认为的那样简单明了。认为我们在灵魂之间感知到的价值差别到了上帝面前便烟消云散了，每一种价值的效果都应当同其他价值绝对划齐，这种解释，我们有充分的理由驳斥它。实际上，上帝面前人人平等的观念倒具有某种否定性的含义，这就是说，通常用于确定世俗地位而处于宗教范围之外的一切价值刻度［在上帝面前统统失效。这实际上说的不是别的，就是指“法律面前的平等”，而“法律面前的平等”也不是说，违反公安条例者和谋财害命者将受到法律的同等制裁，而只是说，法律意义之外截然不同的人格规定性不允许对判决产生丝毫影响。如果说正是由于这种法律面前的平等才使一切权利上的不平等最终得到了法律的应有制裁，那么同样，没有人在上帝面前的平等，其宗教价值的差异性也就无法不偏不倚地表现出来。

但我不想否认，上帝面前人人平等的概念，在我看来除了这种逻辑上和伦理上非常明确的意义之外，似乎还具有另一种与之完全对立的意义，当然，这层意义比较模糊。虽然认为某种“机械的”价值平等就能抹去小流氓和大英雄之间的区别听起来荒

以及18世纪的整个自由主义唯心主义中表现得十分强烈，它坚决反对，人的价值必须根据相对于他人而言是多或少来加以确定，人与人之间的价值没有任何调和或沟通的可能性。所以，我坚持认为，相对于人的类型的这些差别而言，在上帝面前人人平等有着双重意义；事实上，基督教当中决不缺乏这样的观念，即认为每个灵魂最终都会被赐予同等的幸福。而平等就是平等，不平等永远也不平等 (den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches)。这样的基本命题最终同样也会被主张平等的激进派平静地接受过去，因为他们从认为灵魂中不存在任何具体的不平等这样的信念中，不能替自己得出任何实际结果来。

对待这种思想，看来只能做如下进一步思考：即灵魂的差异性从来都不容否认；因为即使这只是差异性的一种表象，它也是表象的一种差异性，无论如何都应当得到关注。因此这种立场所主张的只是我们应当把差异性解释成形式差异性，而非价值差异性。另外，我们还可以做这样的思考，即经验中的价值差异性根本没有触及我们的实际存在和终极存在，所以，一切被称做邪恶、糟糕、低级的东西，纯属人的真正本质的偏向，也就是说，是负面现象，只有从世俗生命和超验生命中把它们祛除掉，每个灵魂才表现出其实际本质来，即它们始终既独一无二，又在神圣价值标准面前相互平等，同为拯救的候选对象]

因此，从这样一种拯救概念来看，宗教特征是无限的丰富多彩，亦即宗教也存在着分化，但这种分化绝不是分工，因为每个个体都能够让自己获得彻底的获救，虽然方式各不相同。而它具有的意义是面向内在的：如实存的特殊性、被委以重任和适得其所的感觉等。宗教此在是如何接受或说集中体现社会此在的形

教意义上的个体分化，不管出现在哪里，都要比一般的社会分化来得温和而含蓄，同时也因此而成为社会分化的更加纯粹和更加完美的对应形态。

从“天国”的观念来看，如果灵魂的分化是它们共同走进整合性天国的一种形式，亦即各种因素在上层的监视之下融合起来的整合性形式，那么，上帝说到底就是此在的整合性。他与空间的直观性以及灵魂的多元性之间，都存在着这种难以言表的关系。可是，这个概念的内容又是什么呢？把上帝与整个现实整合起来的，可能是泛神论思想。尘埃和人心也好，太阳以及在它照耀之下绽开的花蕾也好，同样都是神圣存在的一个部分或一种现象，一种显现或一种形态；如果说神圣存在依靠的就是它们，这就已经把某种区别给表达了出来，并把不属上帝的外表(Aussenseite)的独立性当做了前提。因此，更确切地说，此在的每个部分都属于上帝，所以每个部分的此在就其本质和真值而言，与其他各个部分都是一致的。泛神论把事物的排他性给消解了，就像它废弃其自为存在一样。这样也就不可能再谈得上事物之间的相互作用。万物在形而上学层而上的本质整合性是实实在在的，它与有机体或社会的整合性不一样，因为有机体或社会的所有成员达成整合只是为了交换潜能。但是，泛神论的这种上帝并不就是宗教的上帝，他缺乏人为了培养其宗教情绪而必需的那种对立面。一旦此在的每个要点、每个环节都被神圣整合性囊括无遗，那么，爱慕和疏远、献身和离弃上帝，这种关系的近或远，及其担负整个内在宗教生命的可能性，都将烟消云散。所以，只要这种神圣整合性是某个宗教对象，它就必定还有另外一层意义。它不可能完全等同于世界的客观现实性。但是，除了这种

消除了此在的一切差异，并通过把所有此在与上帝整合起来，从而使他们相互之间一致起来的整合性概念之外，仅仅还存在着这样一种整合性概念：即先前曾经提到的作为相互作用的整合性。这种整合性我们同样称之为一种生物(Wesen)，它的一切因素通过相互作用力而彼此相连，可以说，在该生物中，所有因素之间都是相依为命。而这就是世界作为整体在我们的思维中所具有的惟一的整合性——我们的思维不会对它做泛神论的解释——它同有肌体和社会集体的整合性之间表现出象征性和类似性。所以，上帝如果作为此在的整合性，那就只能是这种关系的载体，也就是说只能是万物之间的相互关系。宗教的基本潜能

从这些关系中渐渐脱颖而出，似乎凝聚成了一种特殊本质，构成了一切存在之维聚集的焦点，万物之间所进行的一切能量交换和所存在的一切关系都得围绕着这个焦点。只有在这个意义上，作为整合性的上帝才能成为宗教的对象，因为，他只有这样才能面对个体，置身于作为个体的个体之外，直至超越于个体之上。我们所遇到的作为集体力量表征的诸神乃是最高宗教阶段上的上帝的萌芽形态，尽管从多神论角度来看，他们各自反映的都只是局部地区的旨趣。基督教之外还有各种各样的神，他们虽然不是全部，至少也是部分或从某个方面而言，是集体整合性的超验表现，而且同样也是一体化和社会化功能意义上的整合性的超验表现。可这并不是轻而易举就能搞清楚的范畴；它就是君王声称：朕即国家(L'Etat c'est moi)时所依据的范畴。因为即使君王

所说的也不能意味着类似泛神论的认同，而仅仅是指，建构国家，亦即把国家的实质塑造成型的力量集中在君王身上，或者说，具有人格整合性的君王成了国家动态整合性的相应形态或升华形态。把上帝想像成万物整合性与人们干脆称之为“爱”、“善”、“正义”同处一个过程之中，在此过程中，刚才对这种称呼所做的追溯得到了进一步的完善。与其说上帝具有这些品质，毋宁说他就是这些品质的化身。虔诚情绪倾向于使其表现对象走出一切经验相对性和局限性，而进人绝对领域，因为惟其如此，这些对象才能满足宗教冲动进人灵魂底层所需的广度和深度。但是，每种被认为是绝对完美的规定性都在一定程度上把其基础给摧毁了，它不容许起初所依赖的存在继续维持下去。如果说一个人一旦被茫茫无涯的痛苦所捕获，那么他的存在状态通常显示出他好像整个就是痛苦的化身；如果说，我们可以称一个完全被激情控制的人最终成了激情的化身，那么同样，只要上帝获得了某种绝对性，他看上去似乎也就成了这种绝对性的实际化身。[这里，宗教的基本潜力为了显现出来，惟一可以依靠的，就是它不具有任何经验相对性的东西，所以它能够消除那些相对性对它的局限](或许可以反过来这样认为，这些规定性，就其绝对性和纯粹性而言就是上帝，这与从相对角度和它们同其他规定性的混杂角度来看它们是经验现象完全一致)。所以，有关世界是一种整合性的观念——我们所能接触到的现象表现得永远都是极其片面、极其零散——就其绝对性和纯粹性而言，针对的是一种自足的存在，我们称之为上帝：只有有限物和相对物才会要求有个支柱，撇开这种功能不谈，这个支柱本身也是一种存在；相反，绝对物则摆脱了这种制约而变得自由自在，无拘无束。



根据追求绝对整合性的虔诚情绪所选择的不同材料，上帝可以是整个世界的整合性，也可以是一定范围内的物理现象的整合性，还可以是集体的整合性；跟第一种情况中所说的一切此在团结起来的神秘感，以及第二种情况中所说的同源现象的相似性一样，社会集体的相互作用也能促使形成超验的整合性概念。从基督教的宗教文化立场来看，上帝观念的这种起源，即认为神灵是社会整合性的绝对化，显得有些狭隘和奇特；这里，神灵一方面是指一切此在，特别是一切灵魂此在的神灵，社会集体本质上固有的离心力在神灵面前显得毫无作用(hinfällig)和无关紧要，也就是说，它与神灵的意义直接相对抗，所以在无所不包的人性

概念中注定要被束之高阁；另一方面，基督上帝又是个体的上帝，个体同他之间的必然联系并没有扩大成为集体的内在立法(Zwischeninstanz)。[在其上帝面前，个人完全是自负其责——基督代人受难，只是把这种责任降低到个人能够承受的程度](个人在其上帝面前完全是自己对自己负责)。单纯社会中介，对于基督教的上帝概念来说，既狭窄又宽阔。而古代和伦理世界对此却完全是另一种感受。每个封闭集体的上帝就是替它操劳或惩罚它的上帝，但在他之外，其他集体的上帝同样被承认是现实的。个别集体不仅不要求其上帝成为其他集体的上帝，而且，在大多数情况下，它还把这当做是对其宗教财产及其实践成果的损害而予以断然拒绝。[(然而，相反现象显然还在坚持同样的路线：比如说，如果亚述王为了扩大其势力而发动的战争，同时也

是为了其上帝，那么对他们的认可和祭祀，也应当扩大到其他民族那里)]。具有一定政治基础的上帝，就像一位强有力的首领或非凡的巫师一样，人们很少愿意把他拱手让给其他部族，忌妒这样一种上帝，是一切地方宗教通常所固有的那种宽容精神的积极转向和夸张。上帝与一群信徒之间一旦存在着一种绝对排他性关系，宗教虔诚也就必须承认除他之外还存在着诸多其他的上帝。虽然其信徒在他之外不应再有其他上帝，但这并不是由于这些上帝不存在，说得悖谬一些，恰恰是因为有了他们——否则危险还不会这么大——但他们对于该集体既不合适，也不具有典型性。禁止进入其他集体，绝不允许放弃具有一定社会整合性的语境这样一条禁令，压倒了其他所有政治禁令。哪怕是梵天(Brahmanan)——其宗教具有泛神论色彩——也表现出这样一种宽容，来弥补其地方主义的不足，针对基督教传教士有关其宗教的疑义，他们回答说，他们的宗教并非对一切民族都适用；但对他们来讲，则是再适当不过了。基督教对上帝与始终具有地方色彩的社会整合性之间的这种归属性来了个彻底的革命，指出不仅它自己，而且整个世界都拒绝其他诸神充当其上帝。基督教的上帝不仅是其信徒的上帝，而且是整个存在的上帝。所以，基督教不但应当具有那种占有上帝的排他性和忌妒性，而且还必须反过来坚持努力使其上帝在每个灵魂那里都得到彻底的认可，因为他反正是其灵魂的上帝，灵魂皈依基督，只是对一种既存事实的证明。那种认为“谁不拥护我，就是反对我”的观念，在宗教社会学中是一种具有世界历史意义的伟大转向。谁信仰沃登或印第安人的神 (Vitzliputzli)，绝不能因此就“反对”宙斯(Zeus)或巴力：每个神都有其自己的信徒，每个共同体也都有其

自己的上帝，所以，没有哪个神能要求得到属于其他神的领域的敬仰。只有基督教的上帝才把信仰他的人和不信仰他的人都囊括到其范围当中。他首先尽其一切超越理性之上的活力，打破社会集体的排他性；这种排他性一直把其个体的全部利益固定在某个时空统一体当中。所以，我们与基督上帝的关系要是超然于其他人与其他神的关系之外，这将是站不住脚的(其中也就充满了种种矛盾)。这毋宁说是对他通过其绝对包容性而提出的理想要求的一种积极的违逆；信仰其他的神也就意味着：反对他这样一个事实上同样也是这些不信他的人的神之上帝。[如果说另一个上帝并不是指其他人的上帝，而是指假的上帝，亦即根本不存

在的上帝，那么，宽容犹如地方宗教眼里的不宽容一样，从逻辑上讲充满了矛盾。可是这样一来，却刚好从神圣原则的高度绝对性和彻底独立性中形成了一种新的宽容：即允许存在各种不同的途径，来接近这个独一无二的上帝。各种地方宗教可以对宗教的终极内容，对上帝概念保持宽容；但是，尽管上帝概念十分严格和极为相近，与上帝概念之间的关系也是独一无二，它们也不能承认有多条接近它的途径：而只能坚持通过非常具体的献身、祈祷和行为方式才能到达他的身边。基督教则刚好相反，它在宗教的定义方面毫不含糊，但在允许虔诚行为和内心状态可以多元化方面却是其他宗教所无法比拟的。一旦选择了一条通达至高无上者的片面途径，那它就可能拥有一切教义上的不宽容；可是，基督教从原则上讲必须允许多种多样相关途径通达其上帝

分离向根本无法实现的自在的摆动。可是,作为绝对实体和存在力量的上帝的概念还在坚持泛神论,要求坚决消除一切个体实在的自为存在,灵魂与上帝之间越紧密地连为一体,它就越感到敞亮、踏实和幸福。然而,灵魂要是真的完全融化到上帝之中,或者说,灵魂要是能与上帝融为一体,那它将空空如也。其原因在于,一切宗教感觉都得依赖于那样一种对立面,减少对立面虽然能增加其运气和潜力,一旦彻底消除了对立面,我们所能想像到的宗教虔诚的一切意义和内容都将烟消云散。所以,从社会成形前(Präformierung)中产生出来的上帝观念,能够永远不断地扩大其本质范围。但是,一旦该过程携同基督教的绝对上帝实现了

其终极目的,它的内容就将走到那种社会特征的反面,而上帝最初却是受制于这种排他性的社会特征的。

可是,集体整合性之所以始终都要给自己彻底地打上超验形式,并具备宗教的情感价值,主要或许就是由于,个体组合成更高形态的集体整合性,无论对于聪明人还是对于糊涂人来说,永远都是一种奇迹。在这种语境中,个人的此在觉得被卷到了一种不可抗拒的力量冲突之中,并被一种力量圈团团包围,这种力量圈单靠其个别因素,似乎是解释不清的,其范围——在时间上和强度上——是我们的肉眼所不能彻底看清的,因为它超越了任何一种个别因素。权利和风俗、语言和传统等,所有这些被我们称为客观精神的一切,都是个体的一种取之不尽的资源,但每个人究竟占有多大份额,则是无法搞清的;所以,它看上去根本

不是每个人各出一份凑成的，而是那种神秘莫测的整合性的产物。这种整合性超越于一切个体之外，在超个体的独特规范指导下具有一种创造性的生命力。如同面对自然一样，这里唤起宗教反应的则是献身实践，这是理论所无法解释清楚的。而且它显然不是依赖作为彼此共存的人的总和的集体，因为这种集体一目了然，没有丝毫神秘色彩，很容易把握，而且在精神上整个都是依靠经验；相反，它是出于这样一种事实，即这种宗教性的总和要大于上述经验性的总和，它释放出了个人身上所找不到的潜能，而且从这些整合性当中形成了一种更高的整合性。上帝属于集体，维护宗教是全体的事，通过维护宗教来替个人的宗教违法行为赎罪，以及整个集体应当面对上帝进行赎罪——所有这些典型事实都充分说明，神性可谓是集体力量的超验核心，实际发生在集体成员之间的相互作用，构成了其功能意义上的整合性（因此与处于模糊状态的宗教存在的整合性之间有着形式亲和性），这些相互作用在上帝身上形成了一种独立的存在；集体生命动力超越了其个别材料和个别支柱，靠的是宗教情绪向超验领域的涌动，并由此作为绝对者与那些作为相对者的个别部分形成对立。那种认为只有上帝是绝对者，一切属人的东西都是相对的古老观念，在此有了一种新的意义；正是人与人之间的关系在神的观念中得到了实质性和理想性的表达。

［回顾一下上述探讨，就会发现其中存在着两个主要动机，它们虽然永远不会整合起来，但只要我们努力，就不难逐步地把它们联系起来。宗教的客观精神形态主要表现为对作为一个过程和一种此在形式的宗教生命结构，其内容，即“信条”是从既有的世俗实存中获得的。正是那样一种生活客观化为绝对形式，所

以，看上去它好像是强夺了社会事实以及其他既有的生活事实的形式，并使之超验化为绝对性——同时因此也获得了这样一种不断得到证明的可能性，即通过使尘世相对事实神圣化和超验化而回过头来对它们施加影响，而且，绝对形式似乎是在内心中同尘世相对事实相照面的。有一种古老的观点认为，上界(Götterhimmel)是经验的绝对化。这种观点在这里失去了其感觉主义和启蒙主义的意义：正如后一种思路十分单纯地认为的那样，如果不把作为超验范畴和超验力量的宗教生命活力当做根本，并依据其整个规律，不是根据我们从它身上寻找出来的某种规律来使既有物发生超越，那么，经验永远也不会获得超验意

义。只是，宗教虔诚充斥某种外在存在所走的这条途径，永远也不会有个尽头——宗教虔诚充斥外在存在，为的是在它们身上得以成型，把一切外在的实体扔到一边，依靠其纯粹形式来表现它自身的纯粹性。更确切地说，客观形态的“宗教”无论在哪里，可以说都还携带着那种外在物质。作为质的灵魂存在，作为宗教的生命过程，宗教虔诚有着独特的命运，即它要想从某种外在存在中获取到仅仅只是其自身的具体形式的形态，就必须从自身中走出来，这种命运倒使我们想到了黑格尔的辩证法模式。但是，正如已经讲过的那样，宗教生命过程的厄运就在于，它一旦与另一种此在打上交道，就无法再将它彻底摆脱，而只有在一个永无止境的过程当中，它才会真正成为最纯粹意义上的宗教，它使自己成长为客观宗教所依赖的世俗形式、理性主义形式以及

社会-经验形式,一直都可能混杂着其零碎物质。在我看来,只有当我们把宗教"进步"理解为:它不是成为一种越来越完善的宗教,而是不断完善,最终成了宗教,也就是说,它越来越纯粹,最终只能成为宗教,发展概念才能运用到它头上。我不想涉及这样一个方法论问题,即"整个宗教"说到底是否堪称一个真实的主体,从拜物教和祖先崇拜直到比如基督教"一步一步地发展起来"。或许,把自己的信仰作为最高的绝对信仰加以尊重,也促使把它解释成是一步一步逐渐形成的最高的相对信仰。可见,"不成熟"宗教的那种值得深思的前提就在于此。我愿意坦白,我不相信有不成熟的宗教,如同我很少相信有不成熟的艺术风格一样。这就是说,的确存在具有宗教倾向的灵魂活动或客观结构,但他们还不完全就是宗教,换言之,它们是处于混合状态的宗教,其中的宗教虔诚还没有完全具备其对象化形式。但是,如果它们已经完全变成了宗教,那么,它们也就是成熟的宗教,这就好比14世纪(Trecento)的绘画,虽然前期并没有明暗色调的变化,没有发自本性的冲动,没有透视法,但同完全具备了所有这一切的后期绘画一样,都是成熟的艺术。乔托[乔托(Giotto,约1266/1267~1337):14世纪意大利著名画家,代表作有《圣方济各》。——译注]的追求跟拉斐尔[拉斐尔(Raphael,1483~1520):文艺复兴时期意大利著名画家,代表作有《基督下十字架》、《雅典学派》等。——译注]或委拉斯开兹[委拉斯开兹(Diego Velasquez,1599~1660):西班牙画家,法国印象派的主要先驱,代表作有《酒神巴库斯》。——译注]根本不同。如果某种艺术已经成熟,没有其他任何艺术动机能够形成同类物;如果原始感官冲动、偶然现实的吸引力、其他旨趣领域中的倾向不再表现为直观现象,那么,一切艺术冲动相互之间就都是等值的。艺术成熟或不成熟,只能说

是由于个人的天赋参差不齐而造成的。可风格体现的是创作意图和表达手段之间的关系，应当彻底反映出所表现内容的高度整合性，因此，由不成熟向成熟发展这一概念，就不能用到风格身上；所谓个人风格或一个时代的风格，在这里更多的是指叔本华所说的普遍艺术本质：即艺术“永远都是成熟的”。一些人的绘画不如罗丹［罗丹(Auguste Rodin, 1840~1917)：法国雕刻家，代表作有《青铜时代》、《思想者》等。——译注］绘画“那么成熟”，这一方面是因为它们不仅是艺术，而且充满了单纯的模仿乐趣和天真的游戏冲动以及拜物教倾向；另一方面则是由于，这种风格中体现出来的个人艺术天赋还不足以与杰出的艺术家相提并论。只有从这个意义上

讲，我们才同样可以说，宗教从不太成熟走向比较成熟：即宗教只会变得越来越纯，宗教范畴本身不断地摆脱其他冲动或走出其他世界，实现自我成型。宗教范畴一旦真的成了宗教，它也就“永远达到了其目的”——不管是祖先崇拜还是多神主义，是泛神论的神秘主义，还是壁垒森严的一神论，都是如此；现在看来，宗教成熟性之间的差别仅仅在于，不同个体实现这些宗教风格和宗教生命可能性的深度和广度、力度和热情有所不同。一句话，由不成熟向成熟的发展历史对于宗教意义来说，并非惟一的认识模式——尽管现代进化论和基督教的护教论一同致力于将之引入宗教当中。

伴随着这样一种关于宗教由宗教虔诚到社会形态再到客观宗教的有序发展——当然不是指时间顺序上——的动机，偶尔

还有另外一层动机，因为其单靠历史解释所不能揭示出来的比较抽象的特征，在后者身上有了一定的保留。如果说第一种动机旨在追溯灵魂过程中质的宗教规定性，那么，我们或许可以假定存在着更加纯粹意义上的精神的形式程序和形式关系，正如本文所阐明的，它们一方面表现在社会现象中，另一方面也体现在宗教现象里，并且规定了这些内容的结构，因而实现了这两个领域的类推和交叉。当然，这里所说的也不是一种历时性的效果，而是指灵魂整合性形态的一种重构；灵魂整合性形态的意义就在于，它是由其一切因素根据心理逻辑交织而成的。因为，我们并不否认，还没有谁能从发生学角度对这种宗教现象本身有个准确的认识。关于宗教"起源"，有着种种说法，认为它不是源自怕和爱，就是源自需要和自负的自我意识，或是源自虔诚、依附感以及其他诸如此类的东西。可是，所有这些说法恰恰都把最关键的一点给忽略了：即这些经验情感为什么突然就跨进了宗教境界？回答可想而知，事实上也很贴切，无非是：这些经验情感在量上增加到一定程度，便发生了质的改变，于是，宗教意识便出现了。仔细看一看，就会发现宗教虔诚在其所有这些有关宗教起源的推论中，都已被悄悄地预设为前提。这样的话，我们不如一开始就承认，它是一种不容进一步划分的原始品质。在此前提下，它与所有这些起源之间的关系或许能有更加明确的意义。因为，在我看来，所有这些因素都是灵魂的形式紧张状态和一般活动方式——当然，它们是极其模糊不清，极难准确表达的——它们在不同意义上确定了灵魂过程的具体品质。只是——我在这里只能再稍做提及——所有那些因素，诸如爱和怕、依附和献身等等，似乎都太具体了一些，要想依据心理逻辑把精神结构转化

到一个抽象的理想层面上去,我们或许应当把握住更加普遍、更加纯粹的基本活动功能和内在基本联系。果真如此,这些基本活动和内在联系就将决定比较特殊的情感、命运和旨趣——包括宗教的和社会的、艺术的和伦理的——展开方式。可是,在希望得到精神表达的灵魂此在的聚聚散散之中,在灵魂此在基调和欲望、失望、反抗、平等等普遍动力的有节奏的变化当中,我们虽然不能找到那些具有独自塑造世界能力的伟大范畴,诸如实践和艺术、认识和宗教、道德评价和社会综合等的原因;但我们可以把握住这些范畴所建构起来的世界的现实关系和理想关系,把握住它们之间相同的运行规律,把握住一方对另一方的预形

(Präformationen)和影响,有关这些内容,本文只是浅尝辄止,揭示的也是某个特殊领域的局部情况。

我们之所以一而再地强调,这里探讨的仅仅是灵魂事件,即宗教的结构意义,就是怕别人钻空子,以为存在超越于灵魂之外的客观的宗教对象。这里集中讨论的灵魂结构,其中是否也具有现实性形式,这是一个比较特别的问题,必须从方法上与所有这一切严格区别开来。如果把这种区分运用到宗教的历史认识上去,它或许能一锤定音;最后,对经常发生在宗教历史认识上的误解加以驳斥,我想使本文彻底避免受到危害]

(这里行将结束的研究很容易遭到种种误解,从而把万物的哲学意义与其起源、万物的历史发展与其客观真理、万物的逻辑内容与其灵魂意义混为一谈。如果人对待其周围环境、对待其上

帝的行为方式只是人类灵魂这一相同范畴在内容上的不同表现，那么，这表明，灵魂功能转化为这些不同形态时所具有的，并不是一种世俗关系。毋宁说，这些形态中的任何一种都是一个同一事实，我们只是依据我们的知性观念把它们分成了形式和内容。其不受历史偶然性约束的内在结构，我们必须根据我们完全是从灵魂的内在自由与外在必然之间所感觉到的关系来加以揭示。在我们看来，这种内在结构是在一个无限的过程中形成的，其意义也就反映在该过程当中：亦即，是从我们灵魂的某种形式节奏，某种基本活动方式和生命的各种现实内容或理想内容、经验内容或形而上学内容中产生出来的；从中，那种无法直接把握的基本意向得到了或明或暗、或纯或杂的表达。就其灵魂意义而言，社会现象和宗教现象的秩序通常都追溯到这些共同的生命根源上去，于是，历史-心理现实性领域中便形成了相应的内容；历史-心理现实性用世俗性语言和具体的潜能表达了完全相同的内容，当然不可避免会有些零碎，会遭到历史现实的偶然性的干扰和阻碍。这些就是社会集体的结构决定神圣本质观念，以及人与人之间的关系当中所产生出来的情感和意向在心理层面上上升到绝对领域，并深深地铭刻在苍天之上的方方面面，对此，本文仅仅列举几例略做了描述。

这样便形成了两种背向而驰的关系。一方面，社会生活样态表现为宗教生活的源泉，因而可以作为一种认识宗教生活的方法，对于其历史现实性而言，我认为这是一种惟一有效的方法：宗教就其源泉来看，显然不是一个简单的形态，恰恰相反，宗教成型后表现得多么完善和整合，它的动机就多么繁杂；这些动机中没有一种本身就是宗教，而是每一种动机都要超越出其发生领域，

并与其他动机相碰撞，这样就形成了那样一种新的宗教形态，而这是任何一种动机独自所无法产生出来的。这就充分证明，整个灵魂冲动范围内的任何一个环节都是宗教的“源头”：不管是怕或爱、祖先崇拜或自我神化、道德冲动或依附情感——所有这些理论中的任何一种要想确立宗教的根本起源，就将必错无疑；不过，如果它们只想确定宗教的某种起源，那倒是合情合理的。如果我们从与其说处于其彼岸，毋宁说就在其此岸的各种关系和旨趣中寻找到某些宗教契机，也就是说，揭示出有望成为独立的成熟“宗教”的开端，那么，这将有助于我们认识宗教的形成和发展。确切地说，我不认为宗教情感和宗教冲动仅仅表现在宗教里；恰恰相

反，它们可以说是存在于各种各样的关系当中。但是，作为一种在很多时候一同参与发挥作用的因素，在其达到成熟和独立时，一般只有宗教还能作为独特的生命内容和界限极端森严的领域而存在，即使其心理的基本动机充满了那些其他的结构，诸如社会结构、知性结构、审美结构等等。另一方面，我们注意到了，成熟的宗教旨趣表现出社会形式，这些社会形式则成了内在宗教关系的主体，宗教整合性又要求独立出来，与社会整合性保持并立共存。

但反过来，又必须把那些修正宗教本质历史的动机与其内容的客观真值问题区别开来。）即使把宗教的发生看做是由人的内在生命条件所促成的人生事件，也根本没有触及这样一个问题，即人的思维之外的客观现实性是否包含着心理现实性这一对应物和对证面——该问题显然和这里的讨论不是处于一个层

面。但是,不但客观领域中的宗教意义,就是主观领域中的宗教意义,即宗教的情感意义,或者说,神圣观念反过来对于内在情绪的作用,也与有关这些观念的发生的种种假设毫不相关。这不仅是对一切历史-心理学推论的最大误解,也是对一切有关理想价值的[实际灵魂内容的描述的彻底误解]一旦理想和情感的形成不再是什么无法言喻的奇迹,也不再是一种无中生有,于是,就总有那么一些人认为,理想的魅力减退了,情感的高贵降格了——好像把握生成倒使已成的价值成了问题,[事后对组成因素的分析,反而使它们的有效的整合价值成了问题;]起步低了,目标已经达到的高度也会降下来;[个别组成部分因素单调乏味了,会使它们通过相互作用、相互构成、相互交织而形成的产物变得毫无意义]这真是一种荒唐透顶的观念,它认为,由于人来源于低级动物,所以人的尊严毫无神圣性可言;好像人的尊严不是建立在人的现实性之上,人是如何形成的也变得无关紧要;(同样,它也总是不遗余力地反对根据那些自身尚不是宗教的因素来理解宗教。)它以为,不从历史-心理学角度追溯宗教,便能维护住宗教的尊严,然而,我们完全可以指摘它这样认为恰恰暴露了其宗教意识的匮乏。因为,如果认识宗教意识的形成过程,就会对它自身造成危害,或只能涉及其表相,那么,这种宗教意识很难说有什么内在力度和情感深度可言。如果说事后搞清楚爱情的发生原因并不会有损于对待某人的真情厚意,恰恰相反,爱情之所以能够一如既往,就是靠不断地重提昔日发生的原因来激发活力;那么同样,只有可靠的主观宗教情感才能显示出其所有实力,因为有了这种可靠性,宗教情感就能脚踏实地,并把其深厚性和忠诚性完全置于一切认识所能追溯到的起源的彼岸。

封面
书名
版权
前言
目录
正文